

المنهج الدلالي الأصولي

وأثره في حفظ الشريعة



د. محمد بن إبراهيم التركي

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة في جامعة القصيم

المنهج الدلالي الأصولي

وأثره في حفظ الشريعة

المنهج الدلالي الأصولي

وأثره في حفظ الشريعة

د. محمد بن إبراهيم التركي

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة في جامعة القصيم

تقديم

فضيلة الشيخ د. أحمد بن عبد الله بن حميد

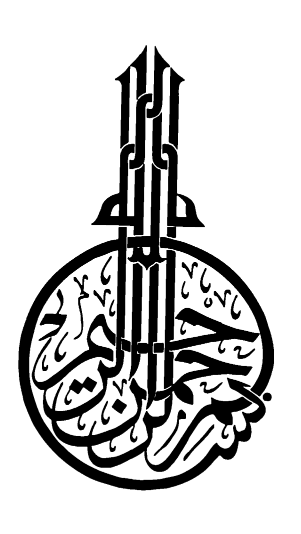
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
التركي، محمد بن إبراهيم
المنهج الدلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة. / محمد بن إبراهيم التركي، - الرياض، ١٤٤٢هـ
ص ٩٩٥؛ ١٧× ٢٤ سم
ردمك: ٣ - ٩ - ٩١٤١٦ - ٦٠٣ - ٩٧٨
١ - أصول الفقه
٢ - الأدلة الشرعية أ. العنوان
ديوي ٢٥١,١٩٠٩ ١٤٤٢/٦٩٩

رقم الإيداع: ١٤٤٢/٦٩٩
ردمك: ٣ - ٩ - ٩١٤١٦ - ٦٠٣ - ٩٧٨

الطَّبْعَةُ الأُولَى
(١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م)



المملكة العربية السعودية - الرياض - الرمز البريدي: ١٢٢٧٤
سجل تجاري: ١٠١٠٢٥٨٨٣٨ هاتف: ٩٦٦١١٢٢٥٥٤٧٣+ فاكس: ٩٦٦١١٢٢٥٠١٦٧+
www.afaqpub.com sales@afaqpub.com



إهـــداء

إلىٰ أمّي منيرة العبدالله العبود .. وقد نوقشت هذه الدراسة وهي في آخر أطوار مرضها في العناية المركزة، ثم اصطفاها الله وتوفّاها بعد ذلك بشهرين سنة ١٤٣٧هـ رضي الله عن أمّي ورحمها رحمةً واسعة.

إلىٰ بنيّتي وقرّة عيني (ريما) ابنة الأحد عشر عاما .. وقد رحلت إلىٰ الدار الآخرة سنة ١٤٣٢هـ .. بعد ثلاث سنوات طوال من المرض والإغماء والمعاناة، يا ربّ اقبلها شفيعةً لي عندك.

إلىٰ فضيلة الشيخ العلامة: د. أحمد ابن الإمام عبدالله بن حميد .. أستاذي في مرحلة الدكتوراه.

إلىٰ فضيلة الشيخ العلامة: أ.د. فهد بن محمد السدحان .. أستاذي في مرحلة الماجستير.

تَقْدِيمُ
فَضِيلَةِ الشَّيْخ د. أَحْمَدبْن عَبْدالله بْن حُمَيْدِ

عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة أم القرىٰ، ونائب رئيس مجلس إدارة الجمعية العلمية السعودية لعلم الأصول ومقاصد الشريعة (أصول)

الحمد لله حمداً كثيراً، والصلاة والسلام علىٰ مَن أرسله الله بشيراً ونذيراً، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين. وبعد: فأصل هذا التقديم كلمة ألقاها فضيلة د. أحمد بن حميد بين يدي مناقشة هذه الرسالة[1].

- إنني وقد قُدّر لي أن أناقش رسائل جامعية في عدد من الجامعات السعودية، **لكنْ حقيقةً لم أناقش رسالة علىٰ هذا المستوىٰ الفائق إلىٰ الآن.**
- موضوع دلالات الألفاظ من أهم موضوعات أصول الفقه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإنما يغلط هنا من لم يُحكم دلالات الألفاظ».
- الباحث د. محمد بن إبراهيم التركي -وفقه الله-: قرأ ما يتعلّق بموضوعه في كتب الأصول قراءة متأنٍّ فاحص، وفهمه فهماً جديداً علىٰ الرغم من دقّته وصعوبته، فحدّد موضع النزاع، وفصّل مواضع الخلاف، وبيّن ما تقارب من الأقوال، **وتخيّر من كلام الأصول أفضل العبارات التي تكشف عن مناهج الأصوليين ومسالكهم، وحقّق، ودقّق، واستدرك، بطريقة تدعو إلىٰ التقدير، بل وتدعو إلىٰ الإعجاب.** وربط علم الأصول بالحاضر، وناقش نظريات معاصرة لها علاقة بالدلالة مناقشةً علمية أجاد فيها و أفاد.

إنّ الهلالَ إذا رأيتَ نُموَّه أَيقنتَ أنْ سيصيرُ بدراً كاملا

---

(١) كانت المناقشة في يوم ١٨/ ٤/ ١٤٣٧هـ.

- ممّا تميّز به هذا العمل: جودة المنهج العلمي، فقد التزم منهجاً علميًّا جيداً من حيث التوثيق، وعرض الأقوال، وحسن ترتيبها، وطريقة عرضه للأدلة مع التزامه ببيان وجه الدّلالة، بل حتىٰ في تعريفه للأعلام قد سار علىٰ منهج واحد من أول الرسالة حتىٰ نهايتها.
- كَتَب الباحث الرسالة بأسلوب مميّز وبلغة أصيلة من حيث استخدامه للمصطلحات، ووضعها في موضعها الصحيح، وقد ظهر لي من خلال الرسالة الثقافة العالية التي يتمتّع بها الباحث ـ وفقه الله ـ وظهر أثرها في أسلوب كتابته، فأتىٰ بعبارات أدبيّة رائعة جمُلَت بها كتابته، زاده الله علما وفهمـاً، ونفع به الإسلام والمسلمين[1] .

* * *

(١) مقتطفات من الكلمة الارتجالية التي افتتح بها المناقش (الشيخ أحمد بن حميد) مناقشته.

المقدمـة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، صلّىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أمّا بعـــــد:

فإنّ الله تعالىٰ ختم النبوّة بسيّد الأنام، ورضي لعباده دينَ الإسلام، وأتمّ النعمة بنزول كتابه علىٰ التّمام، وجعل الهداية الأبديّة في دلالة الكتاب والسنّة، فهما النّور المبين، والصراط المستقيم، تُنال بهما الحياة الطيّبة، ويُستهدىٰ بهما إلىٰ الجنّة.

فالقرآن الكريم والسنّة المطهّرة قد تضمّنا علما هو أجل العلوم قدرا، وأولاها فخرا، وأبلغها فضيلة، وأعلاها منزله، تهتدي به النّفوس، وتتهذّب به الأخلاق، وتنتظم به الحياة، ويستقيم به الحال والمآل. كما قال الرسول ﷺ: (تركتُ فيكم **أمرين لن تضِلُّوا ما تمسّكتم بهما، كتابَ الله وسنَّةَ نبيِّه**)[1]، ولن يتمكّن المستهدي بالوحيين – الكتاب والسنة – دون إدراك دلالة ألفاظهما ومرامي مقاصدهما، وحيث نزل القرآن بلسان عربيّ مبين، ونطق بالسنّة النبيُّ العربي الأمين، فإنّ دلالة ألفاظهما تحصل بدلالة الأوضاع اللغويّة، والاستعمالات العربيّة، والبيانات الشرعيّة، فاللغة مفتاح رصين من مفاتيح أبواب الإسلام، وأساس متين يُبنىٰ عليه

(١) أخرجه مالك في الموطأ بلاغا، باب النهي عن القول بالقدر ٢/ ٨٩٩ رقم (١٥٩٤)، ومسلم بنحوه في كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ ٢/ ٨٩٠ رقم (١٢١٨) بدون زيادة: (وسنة نبيه).

نظام الفهم والإفهام، وقد قال الله تعالىٰ عن كتابه: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[1].

ولقد اشتدّت حاجةُ الفقيه المجتهد إلىٰ معرفة اللغة العربية لأجل استبانة الدلالات الشرعية، فمن دون معرفة الدّلالة تلتوي السبل وتلتبس الوجوه، وتختفي المقاصد عن نظر القاصد، وبإدراك الدّلالة تنكشف الأحكام، وتتضح التكاليف علىٰ مدار الأيام، ويستبين المجتهدُ أسبابَ الاختلاف وبواعث الائتلاف، وتظهر مذاهب الفقهاء كالمحجة البيضاء.

ولأجل هذه الفاقةِ للعربية قويت أواصر العلاقة بين العربيّة وعلوم الشريعة، وعلم أصول الفقه كان ولا يزال أجلىٰ مثال لهذا الارتباط المحتوم، وأفسح ميدان لهذا الالتقاء الملزوم، فقد توارث مؤلّفوه بيانَ مراتب الدّلالات وأوجهها، وما يجب لكلّ واحدة منها حتىٰ تنزل مستقرّها ومستودعها، وذلك كلُّه بأساليب اللغة ومُرادات الشارع، ومنذ تدوين أصول الفقه وفي كلّ مراحل أطواره وعلمُ الدّلالة ركنٌ ركينٌ في مباحثه لا يُستغنىٰ عنه، وجزء مكين من أبوابه لا ينفصل منه، فتتابع الأصوليون علىٰ تقعيده وتأصيله، وأسهبوا في شرحه وتفصيله، حتّىٰ ظهرت معاني النصوص ومرادات الشارع واضحة جليّة، محروسةً عن أفانين التحريف وألاعيب التعطيل.

وقد استشرفت همّتي -الواهنة- بحث هذا المجال، فاستخرت الله واستعنته - وهو المستعان - علىٰ دراسته في مرحلة الدكتوراه، ووسمته بعنوان: (**المنهج الدّلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة**)، قاصدا استقراء منهج علم الدّلالة الأصولي من حيث التأسيس والتقعيد، ثم البناء والتفريع، مع الإحاطة بتاريخ هذا العلم نشأةً ونموّا، وتطوّرا ورسوخا، وتأثّرا وأثرا، مستثمرا هذه الدراسة في استبانة أثر الدرس الدّلالي الأصولي في حفظ الشريعة المطهرة.

---

(١) الآيات ١٩٢ – ١٩٥ من سورة الشعراء.

ولقد كابدت هذه الدراسة استقصاء بحث منهج الأصوليين الدّلالي بحفر أبعاده وتنقيب دواخله، خاصّةً استقراءَ منهجِهم في بناء الدّلالة ومسالك فهمها، أي: منهجهم في تهيئة الدوالّ للإفهام، وتهيئة المستدلّ للفهم، وذلك هو ميدان المدارس اللسانية في سباق البناء الدّلالي، فالدرس الدّلالي يتقصّد دائما الإجابة عن السؤال المركزي في علم الدلالة: **كيف يكون الكلام مفهوما، وكيف نفهمه؟**، وكانت مُعالجة الأصوليين لهذا السؤال الدّلالي المحوري غايةً في الجودة، ومتقدّما في كشف الحقيقة، ومُثمِرا في تأصيل الدّلالة، وأوّل هذه الفتوحات الدّلاليّة الأصوليّة هو كشف خارطة الدلالة اللفظية ومراحلها، بتأسيسها **أوّلاً**: في مرحلة (**الوضع**) عندما تمّ وضع اللغة في اعتماد ألفاظها بإزاء معانيها، ثم رواجها **ثانيا**: في مرحلة (**الاستعمال**) من خلال ممارسة اللغة بإطلاق ألفاظها وإرادة معانيها - الحقيقيّة أو التأويليّة- بين جمهور الناس الناطقين بها، ثم استثمارها **ثالثا**: في مرحلة (**الحمل**) حين تستقر دلالة الألفاظ في ذهن المستمع فيستثمر منها قصد المتكلم ومراده، مع استصحاب آلة الفحص والنّقد في كلّ مسيرة ذلك الحمل وقضاياه، **ومع اكتمال هذه المراحل الثلاث تتخلّق الدّلالة اللفظيّة وتؤتي ثمارها.**

ولقد انبثق عن كلّ مرحلة من هذه المراحل أنهار من البحث وأشجار من المعرفة، مبثوثةً في فصول أصول الفقه وفروعه، ولم تحظ هذه الثروة الدّلاليّة الدائرة حول مراحلها الثلاث بالإفراد جمعا وتحليلا، بما يكشف العمق الدّلالي الأصولي في هذا المضمار، **فرغبت أن تكون هذه الدّراسة كاشفةً لتلك الثروة وفاتحةً لدراستها**؛ لذا حرصت هذه الدراسة علىٰ إخلاص البحث في منهج صناعة الدلالة لدىٰ الأصوليين من حيث **التأسيس والإفهام** من جهة، ومن حيث **التلقّي والفهم** من جهة أخرىٰ، مع نثر تاريخ الدّلالة الأصوليّة باستقراء بواعثها وتتبّع نشأتها فنموّها حتىٰ رسوخها، ثمّ واصلت مشوار البحث في درس الثنائيات الدلاليّة الأصولية، الحاصلة في ثنائية:

(الأمر والنهي، والواضح والخفي، والعام والخاص، والإطلاق والتقييد، والمنظوم وغير المنظوم)، حيث يتجمّع في مباحث تلك الثنائيات رواسب العمق الدّلالي اللفظي، وتناولت دراسة هذه الثنائيات الدلالية لا علىٰ الترتيب المعتاد، بل حاولت الدراسة أن تفضي إليها من باب استجلاء المنهج الدلالي الأصولي الناشئ من دلالة (الصيغ) الموضوعة لها، وهي تطمح إلىٰ تحرير المسائل الدلالية المبحوثة في تلك المطالب بما يعكسه ذلك المنهج الدلالي، وبما تقتضيه الدراسة التحليلية من السبر والنقد؛ كي نتمكن من صيد المخرجات البحثية بالكيفية التي نستهدي إليها ونحن نستقري البواعث التي تشكّلت بها تلك المسائل الدلالية؛ لذلك لم تكن الدراسة مهمومة بحشد كلّ أقوال الأصوليين في مسائلهم بقدْر ما هي مشتغلة في تحريرها وتصويب باصرة البحث نحو منهجها، ولربّما كانت ثلّة من مسائل تلك الثنائيات الدلالية مستثمرة من جدليّة العلاقة الدلالية بينهما، فاستثمرنا دراستها في هذه الزاوية من التفاعل الدلالي بين هذه الثنائيات، لا من حيث كون إحدىٰ الثنائيات تستقل بها عن الأخرىٰ كما يُخيّل إلينا حين استودعها الأصوليون في إحداهما دون الأخرىٰ، وأحتسب أنّ ذلك الاستثمار من مستجدّات البحث الدّلالي الأصولي. وقد اقتضىٰ سير البحث إدراج الدّلالة المقاصديّة وضمّها مع هذه الثنائيات، فتمّت دراسة منهج الأصوليين في تناول الدّلالة المقاصديّة كدلالة لفظية ذات بالٍ في علم الدّلالة الأصولي.

ولأنّ الدراسة كانت تتوخّىٰ الانطلاق من **(اللغة)** إلىٰ **(فقه النص)** في المنهج الدلالي الأصولي، فقد اقتضىٰ هذا التوخّي تمهيد الدراسة بمبحثين يوضح المنطلق منه والمنطلق إليه، أحدهما يتخصص في التعريف باللغة ومبادئها ومركزيتها في الدرس الدلالي الأصولي، والآخر يتخصّص في التعريف بخصائص النص الشرعي.

ثمّ إن هذه الدراسة لاحظت عن كثب أثر الدرس الدّلالي الأصولي في حفظ الشريعة، واستصحبت هذه الملاحظة في كلّ فصول الدراسة ومباحثها، وأنا أقوم

بالإشارة إليها واستبانتها في مضامين البحث، ثمّ أفردتها في فصل خاصّ. بعد ذلك دعاني البحث إلىٰ التوثّق من أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ الشريعة من خلال عرض النّظريات الدّلالية التأويليّة غير الشرعيّة - التاريخية والمعاصرة - ونقدها، وذلك عندما أرادت تلك النظريات الاستفراد في دراسة المعنىٰ، وتقصّدت مزاحمة أصول الفقه ومخاصمته في تفسير النّص، وقد ثابرت علىٰ هذا القصد حتىٰ إنها تعمّدت إزاحةَ أصول الفقه وإقالتَه عن وظيفة علم الدلالة وفقه النّص، ولم يكن علم أصول الفقه هيّنا حتىٰ يستسلم ويستقيل عن وظيفته الدلاليّة الأسمىٰ، بل صمد بأوتاده الراسية وقواعده الراسخة، وقاوم كلّ التيارات الدلاليّة التأويلية العاتية في وجهه؛ لذلك ذيّلت تلك الدراسة بفصل يحتوي علىٰ مبحثين: **أحدهما**: في النّظريات الدّلالية التاريخية غير الشرعية ونقدها، **والآخر**: في النّظريات الدلالية المعاصرة غير الشرعية ونقدها؛ ابتغاءَ استجلاء كامل أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ الشريعة، حينما نرصد تهافت بعض النظريات التأويلية أمام مقاومة الدلالة الأصوليّة الشرعيّة، **والله هو المستعان، وهو الوليّ الحميد.**



د. محمّد إبراهيم التّركي

البريد الالكتروني: **alturky.21@gmail.com**

٢/ ٢/ ١٤٣٧هـ - ١٤/ ١١/ ٢٠١٥م

التمهيد

ويشتمل علىٰ مبحثين:

المبحث الأول: اللغة وأهمّيتُها في الدلالة الأصولية.

المبحث الثاني: خصائص النّصوص الشرعيّة.

المبحث الأول

اللغة وأهميّتها في الدّلالة الأصولية

ويشتمل علىٰ سبعة مطالب:

المطلب الأوّل: تعريف اللغة وأقسامها

المطلب الثاني: حكمة إحداث اللغات

المطلب الثالث: واضع اللغات

المطلب الرابع: اختلاف اللغات، وشرف العربية

المطلب الخامس: طرق معرفة اللغة

المطلب السادس: اللفظ والمعنىٰ في اللغة

المطلب السابع: أهمية اللغة في الدلالة الأصولية

المطلب الأوّل:

تعريف اللغة وأقسامها

١- تعريف اللغة:

أصل اللغة: من لغا يلغو لغوا، واللغو أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ علىٰ الشيء لا يعتدّ به، كلغو الأيمان، والآخر يدلّ علىٰ اللّهج بالشيء، ولغوت بكذا أي: لفظت به، ومنه قولهم: اسمع لغواهم واترك طغواهم، واشتقّوا من ذلك اللغة التي يُلهج بها[١].

واللغة اصطلاحا: قيل: هي أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم[٢].

وقيل: هي الألفاظ الدّالة علىٰ المعاني النفسية[٣].

وقيل: الكلام المصطلح عليه بين كل قبيلة[٤].

وقيل: الألفاظ الموضوعة للمعاني[٥].

وقيل: وسيلة الاتصال المباشر بين البشر عن طريق الألفاظ، أو الأصوات الوضعية العرفية التي تدل علىٰ المعاني[٦].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة ٥/ ٢٥٥ مادة (لغو)، والزمخشري، أساس البلاغة، (ص ٧٦٤) مادة (لغو).

(٢) ينظر: ابن جنّي، الخصائص، ١/ ٧٦..

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٩.

(٤) ينظر: الكفوي، الكليات، (ص ٧٩٦).

(٥) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٦٨.

(٦) ينظر: د/ أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (ص ٢٤٠).

والنّاظر في تعريف اللغة اصطلاحا يجده متنوّعا بتنوّع ارتباط اللغة بكثير من العلوم، كعلم الاجتماع، وعلم المنطق، وعلم النفس، وغيرها، فيتم تعريفها باعتبار الوصلة التي تربط اللغة بهذا العلم أو ذاك، ولا عجب في ذلك، فاللغة هي محور العلوم الإنسانية وقطبها، بما يجعلها مشاعةً بينها، حتىٰ لا يتوقّف أهل العلوم كثيرا عند تعريفها، وإنْ عرّفوها فبحسب صلتهم بها، إنّما لا يختلفون في الجملة بأنّ اللغة هي وسيلة التعبير عن الأغراض القائمة بالنفس العاقلة، بألفاظ موضوعة للدّلالة علىٰ معانيها، فهي خادمة المعاني بالكشف والإبانة، كما لا يختلفون في تأثّر اللغة وأثرها في حضارة الأمّة وتقاليدها وعقائدها، فكل تطوّر يحدث في ناحية من هذه النواحي يتردد صداه في آلة التعبير، أو ينعكس علىٰ اللغة تطويرا أو تغييرا، وكلّ تطوّر أو تغيير في أساليب اللغة يؤثّر في مجرىٰ التصوّر والأفكار، وأرجح التعاريف المذكورة بما يناسب موضوعنا - علم الدلالة - هو تعريف اللغة بأنّها **(الألفاظ الموضوعة للمعاني)**.

٢- أقسام اللغة:

تُقسّم اللغة عند تعريفها لدىٰ الدوائر المعرفية المعاصرة بالنسبة لكلّ قوم أو مجتمع إلىٰ ثلاثة أنواع، هي:

١. **اللغة الحيّة**: وهي لغة الاتصال الأساسية بين مجموعة من السكان، تجمعهم جغرافيا معينة.

٢. **اللغة الرسميّة**: وهي لغة الاستخدام الرسمي في الاتصالات الرسمية والمدارس التعليميّة لدولة معينة.

٣. **اللغة الميتة**: وهي اللغة التي هُجِر استخدامُها كوسيلة للتخاطُب، رغم احتمال استمرارها عند بعض الباحثين، أو في الطقوس الدينية، كاللغة اللاتينية(١).

* * *

(١) ينظر: د/ أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (ص ٢٤٠).

المطلب الثاني:
حكمة إحداث اللغات

لمّا كان النوع الإنساني أشرف مخلوق في العالم السفلي، من كونه مخلوقا لمعرفة الخالق وعبادته التي هي أجلّ المطلوبات، بما خصّه الله تعالىٰ من نعمة العقل الذي به الإدراك والتمييز، وكان هذا المقصود لا يتم دون الإبانة والإفصاح؛ إذ لا يستقل كلّ واحد من الإنس بتحصيل معارفه بنفسه دون مُعينٍ من نوعه، دعت الحاجة حينئذ إلىٰ نصب أدلة يتوصّل بها الإنسان إلىٰ معرفة ما في ضمير الإنسان الآخر من المعاني الُمعينة علىٰ إدراك غرضه المبتغىٰ من أمر المعاش أو الميعاد، من أمور الحاجيات والمعاملات، أو الديانات والعبادات.

وأخفّ ما يكون من الدلائل المُعرّفة للمعاني النفسيّة ما كان من الأفعال الاختيارية، وأخفّ ما يكون من ذلك ما لا يفتقر إلىٰ آلات وأدوات، ولا فيه ضرر ولا ازدحام، ولا يبقىٰ وقتَ الاستغناء عنها، فاجتمع ذلك كلّه في دلالة اللغة، فهي أيسر الدلالات وأفيدها وأعمّها، **فأمّا كونها أيسر**: فلأنّ ألفاظها حروف تخرج بتنفّس الهواء الخارج الضروري بلا تكلّف، **وأمّا كونها أفيد**: فلأنّها موجودة عند الحاجة معدومة عند عدمها، **وأمّا كونها أعمّ**: فلعموم دلالتها علىٰ كلّ شاهد وغائب، فإذا أمكن بالدّلالات غير اللفظية دلالتها علىٰ الشاهد فقد لا يُمكِنها علىٰ الغائب، في حين أنّ اللغة عمّت الكل.

فكان من لطف الله تعالىٰ بخلقه أن أقدرهم علىٰ الصوت وتقطيعه وتنويعه، علىٰ الوجه الدالّ علىٰ ما في الضمير من غير مشقّة ولا نَصَب، بل بيسرٍ وسهولة، إذ

إنّ «الصوت هو آلة اللفظ، وهو الجوهر الذي يقوم به التقطيع و به يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا منثورا إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف»[1]، فالصوت الموضوع للمعنىٰ هو الدليل الأيسر للتعريف والتعارف، وهو الأداة الأمثل للتعايش والتفاهم في ما بين البشر، فمن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية والعبارات اللغوية المُفصحة عن المعاني والأفكار والحاجات، فتكلّم الإنسان بلغته الموضوعة بهذا الصوت المُفصح المُبين، وتوارث الناس لغاتهم كآلة للنفس الضرورية والعقل المميّز، وقد خفّت المؤونة بحملها حين حضرت عند حاجتها وانتهت عند انقضائها، وعمّت الفائدة باستخدامها حين تناولت الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول،، **ففيها من اللطف والحكمة ما لا يخفىٰ**[2].

وأظهر صفات النوع الإنساني التي تميزه عن البهائم هي الحيوانيّة النّاطقة[3]، كما أظهر الله ذلك في قوله: ﴿ فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴾[4]، **حتىٰ جعل الله نُطق الإنسان علىٰ وِزان خِلْقَتِه** في قوله: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾[5]، قال الزركشي[6]: «ولحذف الواو (العاطفة) في قوله تعالىٰ: **(علّمه**

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٧٩.

(٢) ينظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٤٠، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٣، والرازي، المحصول، ١/ ١٩٣، والهندي، نهاية الوصول، ١/ ٩٧، والإيجي، شرح العضد، (ص ٣٤)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ١٩٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٢٨١.

(٣) ينظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤٥٨.

(٤) الآية ٢٣، من سورة الذاريات.

(٥) الآيتان ٤، ٣ من سورة الرحمن.

(٦) هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، التركي الأصل، الزركشي، ولد سنة ٧٤٥هـ في مصر، فقيه أصولي شافعي، كان جامعاً ومؤلفاً ومحرراً، له البحر المحيط في الأصول، والمنثور في القواعد، وتشنيف المسامع شرح جمع الجوامع، والبرهان في علوم القرآن. توفي بمصر سنة ٧٩٤هـ. [ينظر: الدرر الكامنة (٣/ ٣٩٧)، شذرات الذهب (٨/ ٥٧٢)، والأعلام (٦/ ٦٠)].

البيان) نكتة علمية: فإنه جعل تعليم البيان في وِزان خَلقِه وكالبدل من قوله: (خلق الإنسان)، لأنّه حيّ ناطق، وكأنّه إلىٰ نحوه أشار أهل المنطق بقولهم في حدّ الإنسان: حيوان ناطق»[1].

* * *

(١) البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣١٢، وينظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤٥٨.

المطلب الثالث:

واضع اللغات

الحديث عن المبادئ اللغوية يستدعي دائماً الإجابة عن السؤال الشائع: **مَن هو واضع اللغات؟** صال وجال اللغويون في الإجابة وهم يرون أنّه «موضع مُحْوِجٌ إلىٰ فضل تأمّل»[(١)]، وانخرط معهم الأصوليون في تتبّع كلّ مرشد إلىٰ واضع اللغة دون حسم، لعلّ أحد المبرّرات البحثية في مبحث محجوب عن العقل بحُجُب الغيب هي إشارة بعض النصوص الشرعية إلىٰ الواضع في القولين الأساسين للمسألة: (التوقيف والاصطلاح)، ولا يزال باب البحث مفتوحا في أكثر المجامع اللغوية، ولا جدوىٰ سوىٰ اجترار ذات الفرضيات وأدلتها، الأمر الذي حدا بعضَ المجامع اللغوية الغربيّة إلىٰ إقفال الخوض فيه[(٢)]، وقد أضحىٰ من المُسلّم فيه: أنه لا يبقىٰ في بحث هذه المسألة «**إلا رجم الظن في أمرٍ لا يرتبط به تعبّد عملي**، ولا تَرْهق إلىٰ اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له»[(٣)]، ولربّما تضعف ضرورة الإلحاح في حقيقة المسألة حين نعلم أنها أحد إفرازات الجدال بين أبي هاشم الجبائي[(٤)]

(١) ابن جني، الخصائص، ١/ ٨٨.

(٢) ينظر: د/ محيي الدين محسّب، علم الدّلالة عند العرب، (ص ٢٠).

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٩.

(٤) هو عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمران بن أبّان مولى عثمان بن عفان، المعروف بأبي هاشم الجبائي، هو وأبوه من رؤوس المعتزلة، والمتكلمين الكبار، و(الجبائي) قيل: نسبة لقرية من نواحي البصرة، له تصانيف كثيرة، منها: تفسير القرآن، والجامع الكبير، وكتاب الاجتهاد، توفي سنة ٣٢١هـ.
[ينظر: طبقات المفسرين للداوودي، ١/ ٣، وطبقات المعتزلة (ص٤٩)، وتاريخ بغداد ١١/ ٥٦]

المعتزلي وغريمه أبي الحسن الأشعري[1] الذي خالفه في القدر والوعيد وفي باب الأسماء والأحكام، فاجترّ ذلك الخلاف بحثَ مبدأ اللغات، فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال أبو الحسن: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في المسألة دون خطام أو زمام، وجعلها آخرون بعدهما خليطا بين الوقف والاصطلاح، وآخرون توقفوا عن الترجيح، وذلك بحسب استقراء ابن تيمية[2].

وتختلف أقوالهم في واضع اللغة علىٰ ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: الواضع هو الله تعالىٰ، وهو القول المسمّىٰ بالتوقيف، وينسب لأبي الحسن الأشعري وأهل الظاهر وبعض الفقهاء، وذلك إما بطريق الإيحاء والإلهام، أو بطريق خلق العلم الضروري في الواضع لها، وسمّاه ابن تيميّة إلهاما، وفسّره: «بأن الله تعالىٰ ألهم النوع الإنساني أن يُعبّر عمّا يريده ويتصوّره بلفظه، وأنّ أوّل من علِم ذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم ... **فالإلهام كاف في النّطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سمّي هذا توقيفا فليُسَمّ توقيفا...**»[3].

ودليلهم:

أولا / من القرآن، فقد أشار القرآن إلىٰ ذلك في المواضع الآتية:

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، وأحد الأئمة المتكلمين، والأعيان المتبوعين، على مذهب الشافعي في الفقه، أخذ علم الكلام أولا عن أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارقه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك وشرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم، من آثاره: الإبانة عن أصول الديانة، ومقالات الإسلاميين، إثبات القياس، والأسماء والأحكام، توفي سنة ٣٢٤هـ.
[ينظر: تاريخ بغداد ١١/ ٣٤٦، وطبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٥١، والأعلام ٤/ ٢٦٣]

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٩١.

(٣) مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٥-٩٦.

١- قوله تعالىٰ: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1]، ووجهه: أنه تعالىٰ علّم آدم عامة الأسماء كلها بلا تخصيص، كما في حديث الشفاعة عنه ﷺ: أن الناس يوم القيامة يقولون: (يا آدَمَ أنت أبو الناس خَلَقَكَ الله بيده، وَأَسْجَدَ لك مَلَائِكَتَهُ، وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كل شَيْءٍ..)[2] فلم يكن يعلمها آدم ولا الملائكة من قبل إلا بتعليم الله تعالىٰ، فدل علىٰ الوقف.

ونوقش: بأن تعليم آدم هو إلهامه بعض العلوم التي بها يعرف الأسماء[3]، فالتعليم غير إيجاد العلم، إذ يجوز أن تكون موضوعة باصطلاح خلقٍ قبله، كما كان للملائكة لغة يتخاطبون بها قبله، فعلمها الله آدم، وذلك ممكن ويسقط به الدليل.

٢- قوله تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾[4]. ووجهه: أن المراد اختلاف اللغات وليس جارحة الألسن، والتنصيص علىٰ آيتها دالّ علىٰ وقْفيّتها.

ونوقش: إذا لم يكن المقصود الجارحة المخصوصة، فليس بصرفه إلىٰ اللغات أولىٰ من صرفه إلىٰ القدرة علىٰ اللغات ومخارجها التي خلقها الله تعالىٰ فيهم.

٣- قوله تعالىٰ: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾، ووجهه: أن البيان من تعليم الله تعالىٰ وإلهامه، كما ألهم الحيوان الصوت الذي يُعرف به بعض مراده، وقد سمّىٰ الله تعالىٰ ذلك منطقا في قوله تعالىٰ: ﴿ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ ﴾، فالآدمي عرف لغته إلهاما من الله تعالىٰ من غير وضع سابق.

(١) من الآية ٣١، من سورة البقرة .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها)، ص٧٦٠، رقم ٤٤٧٦، وجاء في تفسير ابن جرير ١/ ٢١٥، وأبي حاتم ١/ ٨٠: عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: (أنه علمه كل شيء، حتى علّمه القصعة والقصيعة، والفسوة والفسيّة).

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ ﴾ من ٨٠الآية ٢٢، من سورة الأنبياء.

(٤) من الآية ٢٢، من سورة الروم.

ويمكن أن يناقش: بأن الإلهام والمواضعة غير متضادّين، فيصحّ أن يصطلح النّاس علىٰ لغة ويضعوها بإلهام الله وتيسيره، منّةً منه تعالىٰ وتيسيرا.

ثانيا: من المعقول: وهو أن التوقيف لازم؛ لأن المصطلحين إما أن يتواضعوا وَفق اصطلاح سابق، وهو تسلسل، وإما عن وقف سابق وهو المطلوب.

ونوقش: أنّه ساقط بتعلّم الولد اللغة من والديه دون سبق، وبقدرتهم علىٰ التواضع بالإشارة والإيماء ونحو ذلك.

القول الثاني: الواضع هم البشر من أرباب اللغات، واحد منهم أو جماعة، ويسمىٰ بالاصطلاح والتواطؤ، وهو قول البهشمية[1].

ودليلهم:

أوّلا من القرآن: كما أشار القرآن إلىٰ هذا المعنىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾، **ووجهه:** تقدّم اللغة علىٰ البعثة والتوقيف، فكلّ رسولٍ خاطب قومه بلسانهم المتواطئ عليه من لدنهم، فالتوقيف لا يسبق البعثة.

ونوقش: بمنع حصر التوقيف علىٰ الإرسال، ثم إن إضافة اللسان إلىٰ القوم إضافة اختصاص وليس وضعا واصطلاحا، فآدم أبو البشر علّم بنيه اللسان واختصّ كلُّ قومٍ بلسانهم الموروث، وكلُّ نبي خاطب قومَه بلسانهم الموروث.

ثانيا من المعقول: فلا يجوز كونها توقيفا، لأنّه يلزم منه مخاطبة مَن لا يفهم بما لا يفهم، فيكون لغوا، فلزم الاصطلاح عليها.

ونوقش: بأن الإفهام يكون بالإلهام، أو بقدرة الله تعالىٰ علىٰ أن يخلق كلاما في مخلوق جامد، فيفهم النّاس لغتهم منه قبل الوحي.

---

(١) نسبة إلى أبي هاشم الجبائي، وهو من باب النحت في اللغة، ينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص١٦٩).

القول الثالث: هو الجمع بين القولين السابقين، فبعض اللغة توقيف والبعض الآخر اصطلاح، مع اختلاف في الابتداء:

- فبعضهم يرىٰ أنّ ابتداء اللغة وقع بالتوقيف، والباقي اصطلاح، **ودليلهم:** أنّ الابتداء بوضع اللغة يلزم منه أن يعرف المتواضعون ما في ضمير صاحبه، فيلزم منه اصطلاح سابق، وهذا تسلسل، فلابدّ من التوقيف ابتداءً، ثم لا يمنع أن تحدث لغات كثيرة اصطلاحا.

ونوقش: يمكن الابتداء بالإشارة والإيماء حتىٰ يتوصّلوا إلىٰ اللفظ.

- والبعض الآخر يرىٰ أنّ ابتداء اللغة وقع اصطلاحا، والباقي توقيف، وهو قول أبي إسحاقَ الإسفراييني[1]، **ودليلهم:** فَهمُ ما جاء توقيفا لا يكون إلا بعد تقدّم اصطلاح ومواضعة، ثم التوقيف يُتمِّم الباقي.

ونوقش: بأنّ التعليم بواسطة رسول أو إلهام يغني عن ذلك[2].

وهكذا تتكافأ الأقوال استدلالا ونقاشا، ممّا حدا كثيرا من جمهور المحقّقين إلىٰ التوقّف والقول بلا قول معيّن، بل بجواز وقوع كلّ الأقوال السابقة[3]، لجوازها

(١) هو إبراهيم بن محمد إبراهيم بن مهران، الإمام ركن الدين، أبو إسحاق الإسفراييني، المتكلم الأصولي الفقيه الشافعي شيخ أهل خراسان، من آثاره: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، وتعليقة في أصول الفقه، توفي سنة ٤١٨ هـ ودفن في إسفرايين.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٢٥٧، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ١٧٠].

(٢) ينظر تفاصيل المسألة بأقوالها وأدلتها: ابن حزم، الإحكام، ١/ ٥٣، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٧٣، الرازي، المحصول:١/ ١٨١، والآمدي، الإحكام، ١/ ٧٤، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٧٥، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٦٩، الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٧١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٤١، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٠-٩٥، وابن جني، الخصائص، ١/ ٨٨، والسيوطي، المزهر، ١/ ١٤.

(٣) كالغزالي في المستصفى، ٣/ ٩ والطوفي في شرح المختصر، ١/ ٤٧٣، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول، ١/ ٨٠-٨١، والزركشي في البحر المحيط، ١/ ٤٠٢، وابن أمير حاج في التقرير والتحبير١/ ٧٤.

عقلا، وفقدان دليلها الحاسم نظرا، خاصّة وأن المسألة مصنّفة علىٰ أنها علميّة غير عمليّة ولا آيلة إلىٰ العمل، وأدلة أقوالها ظنية متكافئة، فلم يتحقّق منها علم قاطع ولا عمل راجح.

ومع جسامة الخوض في مسألة تتحدّث عن واضع أعظم وسيلة اتصال بين البشر، إلا إن الخلاف فيها لم يكن ذا أثر في التأصيل الفقهي ولا اللغوي، بل كما يعبّر أحد الأصوليين بأنّ «**الخلاف فيها طويل الذَّيل قليل النَّيل**»، إذ لا يتعلّق بها اعتقاد ولا عمل، **ولا تعدو كونها من رياضة العلم لا من ضروريّاته**، حتىٰ لو لم تذكر لم ينقص من العلوم اللغوية وغيرها شيء[1].

* * *

(١) ينظر: المراجع السابقة.

المطلب الرابع:

اختلاف اللغات وفضل العربيّة

تختلف اللغات باختلافها لفظا ونطقا، كما قرّره قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[1]، فأحد الآيات الدالّة علىٰ وجود الخالق المتصرّف هو اختلاف لغات البشر مع اتحاد أصل نوعهم، كذلك سنّة الله في اختلاف الزروع والنخيل: ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ﴾[2]، فلا شكّ أنّ اللغة كانت واحدةً أوّل زمن البشرية حين كانوا في مكانٍ واحد، ثم اختلفت تدريجيًا إلىٰ لغات حين تفرّقت قبائلها في مواطن الأرض، وتوسّعت بتوسُّع حاجات أهلها المقتضي وضع أسماء جديدة للمعاني الحديثة والمخترعات الطارئة، ويمتدّ الاختلاف إلىٰ اختلاف اللهجات ونطق الكلمات داخل إطار اللغة الواحدة[3]، وإلىٰ اختلاف الأصوات ونغماتها فيما بينها[4].

وقيل في سبب اختلاف اللغات:

---

(١) من الآية ٢٢، من سورة الروم.

(٢) من الآية ٤، من سورة الرعد.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢١/ ٣٤.

(٤) وهو الذي نصّ عليه الزمخشري، فالاختلاف عنده هو الحاصل في الأصوات والنغم، حتى لا يتفق منطقان في همس واحد، ولا جهارة ولا رخاوة ولا فصاحة ولا لُكنة ولا نظم ولا أسلوب ولا غير ذلك من أسلوب النطق وأحواله. ينظر: الكشاف ٤/ ٥٧١، وأبو حيان، البحر المحيط ٧/ ١٦٢، ورجحه الألوسي.في روح المعاني، ٢١/ ٣١.

• إن الله تعالىٰ علّم آدم جميع الأسماء بجميع اللغات، العربية منها والفارسية والسريانية والرومية والعبرية وسواها، ثم إن ولده تفرّقوا في الأرض، وعلِق كلّ واحد بلغة منها فغلبت عليه وعلىٰ مَن معه واضمحلّ عنهم ما سواها[1].

• إن اللغة كانت واحدة، وحصل الاختلاف بعد الطوفان علىٰ قوم نوح، فنجّا الله تعالىٰ منه نوحا ومَن معه، ثم تفرّقت اللغات في أولادِه حين تفرّقوا في الأرض[2].

• باختلاف الأماكن وطبائعها، كما نشاهد اختلاف الحيوان علىٰ قدر اختلاف طبائع أماكنها، كذلك اللغات والأخلاق والشهوات تختلف باختلاف طبائع أماكنها[3]، ويحدث من اختلاف الأمكنة أن أمزجة الألسنة تختلف باختلاف الأهوية وطبائع الأمكنة، ففي حال غلبة البرد في مكانٍ ما تعظم الكثافة فتثقل الألسنة، وفي حال غلبة الحر في مكان آخر تغلب اللطافة فتخفّ الألسنة[4].

هذا جلّ ما قيل في سبب اختلاف اللغات، والملاحظ أنها مجرّد محاولة تفسير حقيقة ماثلة، تفسيرا أشبه بتكهنات افتراضيّة تخلو من قرينة أو شائبة استدلال تعضد أيّـًا منها، في حين أنّ اختلاف لغات البشر تبقىٰ هي الحقيقة والآية الكونية الدّالة علىٰ ربوبية الخالق، والتي تستعصي علىٰ أيّ تفسيرٍ سببيٍّ ذي دلالة وافية بالمطلوب، تماما مثل ما قيل في تفسير أصل واضع اللغة، كما سبق في عنصر (واضع اللغات).

وحين تثبت حقيقة اختلاف اللغات فإنها في الألفاظ والحروف ومخارجها، بمعزل تام عن المعاني، فالمعاني واحدة في جميع اللغات، فتجسيد معنىً في لغات

---

(١) ينظر: ابن جني، الخصائص/ ١/ ٨٨، والسيوطي، المزهر، ١/ ١٩.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٠٠، والسيوطي، المزهر، ١/ ٣٢، وابن عاشور، التحرير والتنوير ٢١/ ٣٥.

(٣) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٣/ ٢٩٤.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٩، وابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٦٤.

مختلفة هو نفسه لا يختلف من حيث الماهيّة المشتركة، كماهيّة لفظ (الإنسان) هي واحدة في التصوّر الذهني بالنّسبة للإنسان الرضيع والفطيم والمراهق والكهل، وللسقيم والصحيح والطويل والقصير[1]، ولهذا يشير بعض المفسرين إلىٰ آية اختلاف اللغات من كونها مختلفة الألفاظ والقوانين والتراكيب مع اتحاد معانيها ومدلولها[2]، كما جاء في تراث صاحب المنطق(أرسطو)[3] ما يصدّق هذه النظرية، فقال: «إن الكلام رمز لِما في العقل، والكتابة رمز للكلام، وكما أن حروف الكتابة ليست واحدة بالنسبة لكل البشر، كذلك الألفاظ، **ولكن المعقولات واحدة للجميع،** وكذلك الأشياء في العالم الخارجي، والتي تعدّ هذه المعقولات صورا لها متماثلة بالنسبة للجميع»[4].

وانثالت هذه النظرية علىٰ ثقافة التأليف العربي، فأصبحت ذائعة الصيت مسلمة الوجود، حتىٰ يحاكيها الإمام الغزالي[5] فيقول: «اعلم أن المراتب فيما

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥١.

(٢) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٧/ ١٦٢.

(٣) هو: أرسطوطاليس بن نيقوماخايس الفيتاغوري، ومعنى أرسطوطاليس أي: تام الفضيلة، فيلسوف الروم وطبيبها، مؤسس علم المنطق وعلم الحيوان، له تآليف في الفلسفة والطب والسياسة، توفي ٣٢٢ق.م.
[ينظر: طبقات الأطباء لا بن أصبيعة (ص ٧٤)، وموسوعة الفلاسفة، د/ عباس (ص٣٦)]

(٤) ينظر: د/ محيي الدين محسّب، علم الدّلالة عند العرب، (ص ٥٤-٥٥).

(٥) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، حجة الإسلام، أبو حامد، الغزالي، العالم المتبحر، الفقيه المتنسك، الأصولي المتكلم، له تآليف شهيرة، ومقالات كثيرة، منها: المنخول والمستصفى، وتهذيب الأصول، وأساس القياس، وشفاء الغليل، كلها في الأصول، وإحياء علوم الدين في السلوك، وتهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وميزان الاعتدال في المنطق والكلام، وغيرها كثير، توفي سنة ٥٠٥هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٤١٦)، وطبقات الشافعية لابن كثير (٢/ ٥٣٣)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ١١١)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٣٠٠)].

نقصده – مراتب الوجود– أربعة، واللفظ في المرتبة الثالثة، فإن للشيء وجودا في الأعيان، ثمّ في الأذهان، ثم في اللفظ، ثم في الكتابة، فالكتابة دالّة علىٰ اللفظ، واللفظ دالّ علىٰ المعنىٰ الذي في النفس،... **والوجود في الأذهان والأعيان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالّتان بالوضع والاصطلاح**»(١)، بهذا تحافظ الدلالة اللفظية علىٰ معيارها الدلالي الرفيع الذي لا تقاومه دلالة أخرىٰ؛ إذ إنّ الوجود اللساني (اللفظ) دليل، أمّا الوجودان: العيني والذهني، فهما مدلول، فلفظة (زيد) تدلّ علىٰ ذلك الإنسان الخاص الموجود في الخارج والمطابق لصورته في الذهن(٢).

بيْد أنّ ابن تيمية تفطّن إلىٰ حقيقة اختلاف المعاني بين الأمم والأفراد وأنه ليس باختلاف الألفاظ، بل باختلاف الأفكار والإرادات القلبية والنفسية المصدّرة للمعاني، وتبقىٰ في دلالة اللغات عليها واحدة، فيحصل الفرق بين الحقيقتين المختلفتين: (**اختلاف اللغات واختلاف المعاني**)، فلا شك عنده أن النص كالقرآن يُقرأ بلغته وهو ذات المعنىٰ بعد ترجمته لغيرها، والإنجيل يُقرأ بالعبرية والعربية والفارسية وهو إنجيل كيفما قرئ، وكذا ما ترجمته العرب من كلام الأوائل من الفرس والهند واليونان، فتلك المعاني هي المعاني، وهي باقية لم تختلف بكونها فارسية أو هندية أو يانونية أو عربية، والمعاني هي نفسها لم يكن كونها حقا أو باطلا

---

(١) معيار العلم (ص ٥٠-٥١)، وينظر: المستصفى ١/ ٦٥-٦٦، وهو طبق الأصل من كلام ابن سينا في رسالة العبارة من كتاب الشفا ١/ ٥ حيث يقول: (... فصارت الكتابة دليلا على الألفاظ أولا ... وأما دلالة ما في النفس على الأمور فدلالة طبيعية لا تختلف،... كما في الدلالة التي بين اللفظ والأثر النفساني، فإن المدلول عليه – وإن كان غير مختلف – فإن الدال مختلف، ولا كما في الدّلالة التي بين اللفظ والكتابة، فإن الدّال والمدلول عليه جميعا قد يختلفان).

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٢.

من جهة اختلاف الألسنة[1]، بل «**تلك المعاني هي في نفسها حقائق متنوعة مختلفة أعظم من اختلاف الألسنة واللغات بكثير كثير، وأين اختلاف المعاني من اختلاف الألفاظ، وإنما ذلك بمنزلة اختلاف صور بني آدم وألسنتهم بالنسبة إلىٰ اختلاف قلوبهم وعلومهم وقصودهم**، ومن المعلوم أنّ اختلاف قلوبهم وعلمها وإرادتها أعظم بكثير من اختلاف صورهم وألوانهم ولغاتهم»[2]، وإنّما فاق اختلاف المعاني اختلاف الألفاظ: «لأن المعاني مبسوطة إلىٰ غير غاية، وممتدة إلىٰ غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة»[3].

وقد حظيت العربية من بين اللغات المختلفة بمكانة سامية ومقام رفيع، فهي أخف اللغات نطقا وأسهلها مخرجا، وأوفرها مادّةً وأقلّها حروفا، وأفصحها لهجة، وأكثرها تصرّفا في الدّلالة علىٰ أغراض المتكلم، وأشرفها حسبا بوصفها لسان الإسلام خاتَم الأديان [4]، وآية ذلك «أنّ الله تعالىٰ لمّا وضع رسوله ﷺ موضع البلاغ من وحيه، ونصّبه منصب البيان لدينه، اختار له من اللغات أعربَها، ومن **الألسن أفصحَها وأبينَها، ثم أمدّه بجوامعِ الكلم**»[5]. وقد قال الشافعي: «لسان

---

(١) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٥٥، وللإمام الشاطبي نظر في دلالة الألسنة على المعاني، حيث يقسّم اللغة قسمين: الأول: الألفاظ الدّالة على معان مطلقة تشترك فيها جميع الألسنة، مثل الإخبار عن قيام زيد بقول: قام زيد، فلا تختلف اللغات في الإخبار عنه، والثاني: الألفاظ الدّالة على معان خادمة تابعة، يختص بها لسان عن لسان، مثل قول: زيد قام، بقصد العناية بالخبر في تقديم زيد عن فعله، وهذا الاختصاص يمنع اشتراك اللغات في ترجمة ذات المعنى الخادم التابع، وبسبب ذلك يمنع الشاطبي ترجمة القرآن بكلّ معانيه، ماعدا تفسير معانيه المطلقة فيصح بلغات أخرى، ينظر: الموافقات ٢/ ١٠٥-١٠٧، وهو قول ابن قتيبة في: تأويل مشكل القرآن (ص٢١) وكذلك ابن فارس في: الصاحبي (١٦-٢٥).

(٢) الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٥٦.

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٧٦.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٩٨.

(٥) السيوطي، المزهر، ١/ ١٥٦.

العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا .. وأولىٰ الناس بالفضل في اللسان مَن لسانُه لسانُ النبي ﷺ، ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتْباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كلّ لسان تبع للسانه وكل أهل دين قبله فعليهم اتّباع دينه»[١].

وقال التُّمرتاشي[٢]وشارحه الحصفكي[٣]: «للعربية فضل علىٰ سائر الألسن، وهو لسان أهل الجنة ومن تعلّمها أو علَّمها غيره فهو مأجور، وفي الحديث قال ﷺ **(أَحِبُّوا العرب لِثلاثٍ: لأني عربيٌّ، والقرآن عربيّ، وكلام أهل الجنة عربيّ)**[٤] ...»[٥]، وقال ابن تيميّة: «العرب هم أفهم من غيرهم، وأحفظ وأقدر علىٰ البيان والعبارة، ولسانهم أتمّ الألسنة بيانا وتمييزا للمعاني، جمعا وفرقا، يجمع المعاني الكثيرة في

---

(١) الرسالة، (ص ٤٢، ٤٦)، وأبطل ابن حزم فضل أيّ لسان على لسان، لأن الفضل محصور عنده بالعمل أو الاختصاص، ولا عمل للغة، ولا جاء نصّ صحيح يخصّ أحدها بالفضل، وبكل لغة نزل كلام الله ووحيه، فتساوت اللغات من هذه الجهة، ينظر: الإحكام، ١/ ٥٨.

(٢) هو محمد بن عبد الله بن أحمد الخطيب التُّمرتاشي – نسبة لقرية (تمرتاش) في خوارزم، الغزي، توفي سنة ١٠٠٤هـ من مؤلفاته: تنوير البصائر، وشرحه: منح الغفار، والوصول إلى قواعد الأصول.
[ينظر: خلاصة الأثر للمحبي ٤/ ١٨، والأعلام للزركلي ٦/ ٢٣٩]

(٣) هو محمد بن علي بن محمد الحصني الأصلي الدمشقي المعروف بالحصفكي، مفتي الحنفية بدمشق، فقيه حنفي أصولي محدث مفسّر، توفي عام ١٠٨٨هـ من آثاره: الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر، شرح على القطر في النحو.
[ينظر: خلاصة الأثر للمحبي ٤/ ٦٣، ومعجم المؤلفين ٣/ ٥٤٤]

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك، ٤/ ٩٩، والطبراني في المعجم الكبير ١١/ ١٨٥، وقال الهيثمي في المجمع ١٠/ ٥٢: (رواه الطبراني في الكبير والأوسط إلا أنه قال ولسان أهل الجنة عربي، وفيه العلاء بن عمرو الحنفي وهو مجمع على ضعفه)، وذكر ابن حجر في لسان الميزان ٤/ ١٨٥: أنه لا أصل له وأنّ أكثر العلماء طعن فيه، وينظر: تعليق ابن تيمية عليه في الاقتضاء: ١/ ٤٤٣.، والسيوطي، اللآلئ المصنوعة، ١/ ٤٠٤.

(٥) الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (ص٦٦٧).

اللفظ القليل، إذا شاء المتكلم الجمع، ثم يُميّز بين كل شيئين مشتبهين بلفظ آخر مميز مختصر»[1].

* * *

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٤٤٧.

المطلب الخامس:

طرق معرفة اللغات

والمقصود منه معرفة كون اللفظ المعيّن موضوعا للمعنىٰ المعيّن، فقد حدّد أهل اللغة وكذا الأصوليون طرق معرفة معنىٰ اللفظ، وحدّدوه بطريقين، أحدِهما نقلي والآخر عقلي نقلي، علىٰ التفصيل الآتي:

الطريق الأول: النقل: وقسّموه إلىٰ متواتر وآحاد:

فالمتواتر: ما تمّ نقل لفظه بمعناه بواسطة عدد يستحيل علىٰ مثلهم الاتّفاق علىٰ الكذب، مثل نقل دلالة ألفاظ: (السماء، والأرض، والحر، والبرد، وأسماء الأيام، والشهور، والشعير، والقمح، والدّجاج،...) وغير ذلك ممّا لا يحصىٰ من الألفاظ المتواترة في معانيها المعروفة، وكلّ الألفاظ المجمع علىٰ دلالتها من القرآن والسنّة فهي من المتواتر[1].

والآحاد: ما تفرّد بنقله بعض أهل اللغة، ولم يوجد فيه شروط التواتر، وهو قليل في اللغة، ممّا لا يكون كثير الدّوران في كلام الناس، مثل ألفاظ: (القُر) لمعنىٰ البرد، و(التَّكأْكُؤ) لمعنىٰ الاجتماع، و(الافرنقاع) لمعنىٰ الافتراق، وقد يكون من الألفاظ متواتر الثبوت آحاد المعنىٰ، بما يقابل (قطعيّ الثبوت ظنّي الدّلالة) من الأخبار، مثل لفظ (القُرء) بمعنىٰ الطهر أو الحيض[2].

---

(١) ينظر: السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، (١٣٧)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٤، المزهر، ١/ ١٠١، والرازي، المحصول، ١/ ٢٠٣، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٧٦.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

الطريق الثاني: المركّب من العقل والنقل: فالعقل المحض لا مجال له في معرفة اللغات، لأنّها أمور وضعية، والوضعي لا يستقلّ العقل بإدراكه، ويصح مما تركّب من العقل والنقل، ومثاله: دلالة النقل علىٰ جواز الاستثناء من صيغ العموم، فأدركنا عقلا أنّ الاستثناء معيار العموم[١].

وبعض الأصوليين لا يفردون هذا الطريق المركّب بالذكر؛ لأنه عندهم لا يستقل، بل لا يخرج عن الأول، إذ لا يُراد بالنقل الاستقلال بالدلالة من غير مدخل العقل، كما أن صدق المُخبر لابدّ منه وهو عقليّ[٢].

اعتراض الرازي علىٰ الطريق النقلي، ومناقشته:

أثار الفخر الرازي[٣] شكوكا علىٰ الطريق النقلي، نقد بها ثبوته ونَقَلته ودلالته، قال عنها الشوكاني[٤]: «**أورد تشكيكا علىٰ هذا كعادته المستمرّة في مصنّفاته**»[٥]، والملاحظ علىٰ نقد الرازي أنّه ينتمي لنقد ثبوت النص الشرعي، حين استدعىٰ فيه التواتر والآحاد والجرح والتعديل، وخلاصة نقده:

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٤، و السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، (١٣٧).

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٠٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٧٧.

(٣) هو محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري، الإمام فخر الدين الرازي، إمام المتكلمين، وأحد منظري الأشاعرة المعروفين، الأصولي الفقيه المفسر، من عيون مذهب الشافعية، من مصنفاته: المحصول في الأصول، والمعالم في أصول الفقه، ونهاية العقول، وكتاب التفسير، وغيرها. توفي سنة ٦٠٦هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢٨٣)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ١٢٣)].

(٤) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نسبة إلى قرية شوكان في اليمن، أصولي مجتهد، وفقيه ومفسّر ومحدّث، له اهتمام بعلوم شتّى، وصنّف ما يزيد عن مائة مؤلّف، من آثاره: نيل الأوطار في شرح المنتقى، الدرر البهية في المسائل الفقهية، فتح القدير في علم التفسير، إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، توفي سنة ١٢٥٠هـ.
[ينظر: الأعلام ٦/ ٢٩٨، هدية العارفين ١/ ١١] .

(٥) إرشاد الفحول، ١/ ٤٧.

- أحاديّة نقل اللغة، ورواية الآحاد بشرط ثقة الناقل لا تفيد إلا الظنّ، بل لا بدّ من التواتر في اللغويات.
- تجريح رواة اللغة والتشكيك بعدالتهم، فهم مجرَّوحون فيما بينهم، ومن ذلك: اختلافهم بصيغ الأوامر والنّواهي والعموم مع اشتهارها وشدّة الحاجة إليها، فدل علىٰ ضيق القطع وضعف الثقة، فالأجدر بأهل الأصول أن يبحثوا عن رواة اللغة جرحا وتعديلا كما فعل أهل الحديث برواة السنة النبوية.
- الاختلاف في اشتقاق الألفاظ الأكثر اشتهارا، كاختلافهم في لفظ (الصلاة) هل هو مشتق من (الاتباع) أو (الدعاء)، أو من تحريك (الصَلَويْن) وهما عظما الورك، وهو اشتقاق غريب[١].

والجواب علىٰ تشكيك الرازي:

أمّا اشتراط التواتر في نقل اللغة: فليس ذلك شرطا في الكلّ، «فذلك مما يُفضي إلىٰ تعطيل التمسّك بأكثر اللغة لتعذر التواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر ألفاظ الكتاب والسنة والأحكام الشرعية،... ولِهذا كان العلماء في كل عصر وإلىٰ زمننا هذا يكتفون في إثبات الأحكام الشرعية المستندة إلىٰ الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة»[٢]، إذ «ليس لنا إلا ظواهر الاستعمال بالنقل الذي ظاهره الصحة والسلامة، وجماعة العلماء يقبلون في أصول اللغة رواية الواحد، كالأصمعي ... ولا يستقصىٰ في النقل إلىٰ الحدّ الموجب للقطع»[٣].

ويذهب ابن تيمية إلىٰ أبعد من ذلك، فيرىٰ أن التواتر في نقل معاني مفردات اللغة غير حاصل للغة قبل الإسلام، وأنّ الفضل للقرآن والسنّة في تثبيت ألفاظ اللغة

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٤- ٢٠٦.
(٢) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨١.
(٣) ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٨٤.

إزاء معانيها، فالقرآن نزل بلغة قريش، والصحابة كانوا عربا قد فهموا ما خوطبوا به، وقد بلَّغوا القرآن لفظه ومعناه، حتىٰ جاء لنا متواترا، وبهذا التواتر قطعنا بألفاظ اللغة ومعناها، «فلم يبق بنا حاجة إلىٰ أن تتواتر عندنا تلك اللغة من غير طريق تواتر القرآن، لكن لّما تواتر القرآن لفظا ومعنىٰ، وعرفنا أنه نزل بلغتهم، عرفنا أنه كان في لغتهم لفظ السماء والأرض والليل والنهار والشمس والقمر ونحو ذلك ... »[١].

وأمّا دعوىٰ تجريح نقلة اللغة: فهي أسُّ نقاش الرازي ومحوره الذي ألحّ به، وأجاب الشوكاني عن ذلك: «بأننا علمنا حصولها فيهم في سائر الأزمنة بنقل الأئمة الثقات الأثبات، المشتغلين بأحوال النَقلة إجمالا وتفصيلا»[٢]، كما أنّ دواعي الكذب علىٰ حديث الرسول ﷺ متوفِّرة، فصرف العلماء جهدهم الاحترازي من ذلك الكذب، أمّا اللغة فلم تكن دواعي تحريف أوضاعها جاذبة في الوسط التأويلي، بل اكتفىٰ التأويل بقراءة النص علىٰ أشكال تأويلية، تتأوّل معنىٰ الكلام ولا تُلغي حقائقه الوضعيّة، حيث «لمّا كان الكذب والخطأ في اللغة وغيرها في غاية النّدرة، اكتفىٰ العلماء فيها بالاعتماد علىٰ الكتب المشهورة المتداولة، فإنّ شهرتها وتداولها يمنع من ذلك، مع ضعف الداعية له، فهذا هو الفرق عند العلماء»[٣]، لهذا يكتفي أئمّة اللغة عند المُطالبة بالإسناد: «**بأن يُسنِدَه، أو يُحيلَه علىٰ كتابٍ مُعتمدٍ عند أهل اللغة**»[٤].

وأمّا شأن اشتقاق الألفاظ المشتهرة: فهو خارج عن محل النزاع برأي الشوكاني، فمحل النزاع هو نقل ألفاظ اللغة بإزاء معانيها إلينا بطريق التواتر، وأما الاشتقاق فهو

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٤، وينظر: بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤٧٢.

(٢) إرشاد الفحول، ١/ ٤٩، وقد عقد ابن جني في الخصائص ٣/ ٣٠٢ بابا في (صدق النقلة وثقة الرواة والحملة).

(٣) القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٣٩، وينظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٩٩.

(٤) ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب، (ص٤٧).

محل اجتهاد لا يضر بأصل اللغة القائم علىٰ اللفظ الدّال علىٰ المعنىٰ[1]، لأنه «إن كان الناس متنازعين في اشتقاقه فليس ذلك بنزاع منهم في معناه،... أو في وجه الدلالة عليه، إنّما هو نزاع في وجه دلالة اللفظ علىٰ ذات المعنىٰ، مع اتفاقهم علىٰ أن المعنىٰ واحد»[2]، ووضع الواضع يعمّ باستقراء اللغة، كصيغة المُصغّر والمنسوب والمُشتق، وغيرها، وتسوغ الصياغة علىٰ وَفقه بعد ذلك بطريق الوضع النّوعي، أي إن المستعمل يتصرّف باللفظ عند الاشتقاق والتصغير بحسب القياس علىٰ مثيلاتها دون اعتبار سماع ما صَدَقاته من الواضع، بل يكفي سَماع الأصل والاستعمال بعد ذلك مُفوّض إلىٰ المتكلّم[3].كما أن التواتر أمر حسي، وكون اللفظ مشتقا من كذا أمر نظري لا مدخل للتواتر فيه[4].

ولم تكن مناقشة الرازي ذات بالٍ مهولٍ عند الأصوليين، بل هي علىٰ حدّ تعبير ابن أمير حاج[5]: «**مكابرة، لِمَا عُلِم قطعـًا بأخبار مَن يَمنع العقلُ تواطؤهم علىٰ الكذب أنّه موضوع لما استعمل فيه، فلا يستحق قائله الجواب، لأنه كإنكار البديهيات**»[6].

---

(١) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٤٩.

(٢) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠٢)، وفي ذات المرجع: لمّا اختلف اللغويون في تقدير قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [من الآية ١٧٦من سورة النساء]، فقدره البصريون: كراهة أن تضلوا، وقدره الكوفيون: لئلا أن تضلوا، كان ذلك اختلافا في وجه الدلالة لا في ذات المعنى القطعي.

(٣) ينظر: العطّار، حاشية العطار على شرح المحلّي، ١/ ٣٥٥.

(٤) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٣٧.

(٥) هو محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، ويقال له: ابن الموقت، فقيه من علماء الحنفية، من أهل حلب، من مصنفاته: التقرير والتحبير، في شرح التحرير لابن الهمام، وذخيرة القصر في تفسير سورة العصر، وحلية المجلي في الفقه، توفي سنة ٨٧٩هـ.
[ينظر: الضوء اللامع، ٩/ ١٨٥، والبدر الطالع، ٢/ ٢٥٤، والأعلام، ٧/ ٤٩]

(٦) التقرير والتحبير، ١/ ٧٧.

ورغم أن الإمام الرازي كرّر قضية عدم الوثوق في قطعية الأدلة النقليّة في كثير من كتبه[1]، وأثارها في مواضع كثيرة حتىٰ «**ما عرف به قائل مشهور غيره**»[2]، **إلّا أنّه** رام حسم المسألة لصالح اللغة، ابتغاء سدّ ذريعتها المُفضية إلىٰ فساد اللغة ودلالتها، فأجاب عن نقاشه بقوله: «إن اللغة والنحو علىٰ قسمين: **أحدهما**: المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني، فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في هذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكروها جارية مجرىٰ شبه (السوفسطائية)[3] القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب، **وثانيهما**: الألفاظ الغريبة، والطريق إلىٰ معرفتها الآحاد، **إذا عرفت هذا فنقول أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول، فلا جرَمَ قامت الحجة به**، وأما القسم الثاني فقليل جدا، وما كان كذلك فإنا لا نتمسك به في المسائل القطعية، ونتمسك به في الظنّيات»[4].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: الرازي، معالم أصول الدين، (ص٢٤)، وأساس التقديس، (٢٣٤-٢٣٥).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٤١.

(٣) (السوفسطائية) من السفسطة، وهي كلمة يونانية تعني المغالطة، مذهب يقوم على تغليط الخصم وإسكاته، منهم (اللاأدرية)الذين يقولون: نحن شاكون وشاكون في شكنا، وصارت تطلق على كل فلسفة ضعيفة، ينظر: الإيجي، المواقف ١/ ١١٣، والجرجاني، التعريفات، (ص٨٠).

(٤) المحصول، ١/ ٢١٦.

المطلب السادس:

اللفظ والمعنى في اللغة

١- مقام اللفظ والمعنى في اللغة:

اللفظ مع المعنىٰ هما ركنا الدّلالة اللغويّة، فمقصود اللغات هو الدلالة بألفاظها، والدلالة لا تتمّ إلا عند وضع اللفظ بإزاء معناه، بحيث إذا أُطلق اللفظ دلّ علىٰ المعنىٰ، فالمعنىٰ وثيق الصلة باللفظ الذي يؤديه، لأنه ثوبه ووعاؤه، وبدونه يضل وكأنْ لا وجود له، فـ «**المعاني إنّما تتبين بالألفاظ**»[١]، والمعنىٰ الطارئ يظل حائرا في الذّهن حتىٰ يستقرّ في الكلمة المناسبة الملائمة، فيتحدّد المراد بها.

وكلّما كان اللفظ ملائما للمعنىٰ مُستأنسا به قويت دلالته عليه،، فهو (**لفظ متمكّن**)، كالشيء الحاصل في مكان يلائمه، فهو يطمئنّ إليه، وكلّما كان اللفظ مستوحشا من معناه نافرا منه ضَعُفت دلالته عليه، فهو (**لفظ قلق**)، كالشيء الحاصل في مكان لا يلائمه، فهو لا يطمئنّ إليه[٢]، لذلك ينبغي «**أن يؤتىٰ المعنىٰ من الجهة التي هي أصحُّ لتأديته، ويُختار له اللفظ الذي هو أخصّ به، وأكشف عنه وأتمّ له**»[٣].

وبدورها اللغة لا تقوم إلا بواسطة دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ في اصطلاح المتكلمين بها، سواء قلنا إن الدلالة مشروطة بفهم السامع أو عدمه، فالفهم – بكلّ

---

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١١١).

(٢) ينظر المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، (ص٩٧).

حال - مرحلة لاحقة لوضع اللغة، فمتىٰ تمّ ذانك الركنان (اللفظ والمعنىٰ بإزائه) تّمت الدلالة التي بها تتم اللغات[1]؛ لأنّ اللغة يُراد بها بيان المعنىٰ، «والدّلالة الظاهرة علىٰ المعنىٰ الخفي هو البيان»[2]، فاللفظ المستعمل هو دلالة المعنىٰ، والاسم في اللغة هو علامة المسمّىٰ، واقتران اللفظ بمعناه في عرف اللغة هو الكلام المفيد المعقول، وإذا خلا عن المعنىٰ فهو اللفظ المهمل المجهول[3]، «فالكلام ضربان: مهمل ومستعمل، **فالمهمل لم يوضع في اللغة لشيء، والمستعمل هو ما وضع ليستعمل في المعاني**»[4].

واللفظ يخدم المعنىٰ ويؤدّيه في أكثر من سياق، حتىٰ يتقلّب المعنىٰ بحسب تسويق اللفظ الواحد في الكلام، وبحسب قصد الجهة، فالمعاني: «**من حيث إنها تقصد باللفظ سمّيت: مفهومًا، ومن حيث إنه – أي اللفظ– مقول في جواب ما هو؟ سمّيت: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سمّيت حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سمّيت هُويّة**»[5].

هنا استقام القول بأنّ ثنائية اللفظ والمعنىٰ هي ركن الدلالة اللغوية واختصاص دراستها، وربّما سَلَب هذا الاختصاص بعضُ النظّار من الدلالة اللغوية عندما يعزو اللفظ إلىٰ اختصاص اللغة والتعبير، والمعنىٰ إلىٰ اختصاص المنطق والتفكير، علىٰ اعتبار «أنّ المنطق يبحث في المعنىٰ والنحو في اللفظ، فإنْ مرّ المنطقي باللفظ

---

(١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص ٢٢).
(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٧٥.
(٣) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٨٠
(٤) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/ ١٢ وينظر: المرجع السابق، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٧٧، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٧١.
(٥) الجرجاني، التعريفات، (ص٢٢٠).

فبالعَرَض، وإن عثر النحوي بالمعنىٰ فبالعرض»[1]، ولردم هذه الهوّة المُفتعلة بين اللفظ والمعنىٰ علىٰ صعيد الاختصاص يحسن القول بأنّ «النحو منطق ولكنّه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنىٰ: **أن اللفظ طبيعي والمعنىٰ عقلي**»[2].

---

(١) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١٤، وهو ينقله عن الفيلسوف النصراني أبي بشر متّى بن يونس (ت ٣٢٢هـ) من مناظرته مع أبي سعيد السيرافي .النحوي المعتزلي، لكنها نظرة غالية منحازة للفلسفة العقلية على حساب المعرفة البيانية اللغوية، وعلى هذا الأساس جرت المناظرة.

وقارن ذلك مع قول ابن سينا وهو يتطرق لموضوع علم المنطق من كتاب الشفاء، قسم المنطق في رسالة المدخل منه ١/ ٢٢ إذ يقول: (وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقي – من حيث هو منطقي – شغلٌ بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة، ولو أمكن أن يتعلّم المنطق بفكرة ساذجة إنما تُلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافيا، ولو أمكن أن يطّلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى لكان يغني عن اللفظ البتة، ولمّا كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ – وخصوصا ومن المتعذر على الروية أن ترتب المعاني من غير أن تتخيّل معها ألفاظها، بل تكاد تكون الرويّة مناجاة من الإنسان ذهنَه بألفاظ متخيّلة – لزم أن تكون أحوال مختلفة تختلف لأجلها ما يطابقها في النفس من المعاني، حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن، فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظرا في أحوال الألفاظ ...)، وفي موضع آخر يوزع ابن سينا الاختصاص بين المنطقي واللغوي بأوضح عبارة في رسالة العبارة ١/ ٥ فيقول: (.. فإن النظر في أي لفظ هو موضوع لمعنى كذا، وأي كتابة هي موضوعة دالة على معنى كذا وأثر كذا، فذلك لصناعة اللغويين والكتّاب، ولا يتكلم فيها المنطقي إلا بالعرض، بل الذي يجب على المنطقي هو أن يعرف حاله من جهة الدلالة على المعاني المفردة والمؤلفة؛ ليتوصل بذلك إلى حال المعاني أنفسها من حيث يتألف عنها شيء يفيد علما بمجهول، فهذا هو صناعة المنطقيين).

(٢) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١٥، وهو من ردّ أبي سعيد السيرافي على قول متّى بن يونس.

وفي علم (السيمانتيك) الحديث – المعني بدراسة المعنى- يقول مؤرخوه: ربما كان ارتباط علم الدلالة بالفلسفة والمنطق أشد من أيّ فرع آخر من فروع المعرفة، حتى إنك لا تستطيع أن تقول متى تبدأ الفلسفة وينتهي السيمانتيك، وما إذا كان يجب اعتبار الفلسفة داخل السيمانتيك أو العكس، ومنذ ربع قرن ترك اللغويون السيمانتيك للفلاسفة والأنثربولوجيين، حتى أخذ=

وفي سياق (**ثنائية: اللفظ والمعنىٰ**) أو (**الزوج: اللفظ والمعنىٰ**) نشأت قضايا لغوية لازالت تمثّل جدلا مفتوحا حتىٰ اليوم، يلجأ إليها اللغويون والأصوليون في تمهيد مباحثهم اللغوية والدلاليّة، يجعلونها توطئةً لفهم اللغة إعرابا عند اللغويين ودلالةً عند الأصوليين، أبرز تلك القضايا في العناصر الآتية.

٢- مناسبة اللفظ لمعناه في أصل الوضع، هل هي طبيعية، أو عشوائية؟

اختلف اللُّغويّون ورافقهم المتكلمون في ذلك، وجملة خلافهم يرجع إلىٰ قولين، هما:

القول الأوّل: لا مناسبة بين اللفظ ومعناه في أصل الوضع، بل تمّ اختيار اللفظ لمعناه اختيارا عشوائيّا اعتباطيّا، وهو القول المنسوب لجمهور الأصوليين(١).

واستدلوا بالآتي:

١- لو ثبتت المناسبة بين اللفظ ومعناه لاهتدىٰ كلّ إنسان إلىٰ كلّ لغة، وإذ لم يحصل بطلت المناسبة ووجب عكسها(٢).

٢- أنّنا نعلم أن الواضع لو وضع لفظ (الوجود) لمعنىٰ (العدم) ووضع اسمَ كلٍّ ضدّ لمقابله لَما كان ممُتنعا، فدلّ علىٰ أنّ المناسبة معدومة بين اللفظ والمعنىٰ في أصل الوضع(٣).

=مكانة تدريجية في علم اللغة، ليكون في مكانة مركزيّة ضمن الدراسة اللغوية، [ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة/ (ص١٥-١٩)].

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٧٣، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٧٤، والسيوطي، المزهر ١/ ٥٠.

(٢) ينظر: السيوطي، المزهر ١/ ٥٠.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٧٣.

٣- وقوع المشترك في اللغة لمعنيين متضادّين، في مثل لفظ (الجون) لمعنىٰ الأبيض والأسود، واللفظ الواحد لا يكون مناسبا لشيءٍ وعدمه[١].

القول الثاني: أنّ بين اللفظ ومعناه مناسبةً حاملةً للواضع علىٰ أن يضع كل لفظ إزاء معناه، وقد جاء مذهبهم علىٰ مستويين:

المستوىٰ الأوّل: أنّ مناسبة اللفظ لمعناه مناسبةٌ ذاتيّة واجبة، بمعنىٰ أن اللفظ يدلّ علىٰ المعنىٰ وجوبا، وهو القول المنقول عن عبّاد بن سليمان الصيمري[٢] وجماعة من المعتزلة[٣].

وقد فسّر السيوطي [٤] قول المعتزلة ذلك بأنه: التزام لاعتقادهم وجوبَ مراعاة الأصلح في أفعال الله تعالىٰ[٥]، وفسّره أحد المعاصرين بأنّه مزيد حصانة للمبدأ الكلامي الاستدلالي: **(الترجيح بلا مرجّح محال)**، وهو دليل في قضايا كبرىٰ كقضية حدوث العالم، وكذلك ترجيح مناسبة اللفظ لمعناه من غير مرجّحٍ يُوجِبه محال، فيجب أن يكون الترجيح بالمناسبة الذاتيّة [٦].

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) هو عباد بن سليمان الصيمري وقيل: الضمري، البصري، من كبار المعتزلة، كان في أيام المأمون، ويصفه أبو علي الجبائي بالحذق، يخالف المعتزلة في أشياء اخترعها لنفسه، من مؤلفاته: كتاب في إنكار أن يخلق الناس أفعالهم، وإثبات الجزء الذي لا يتجزأ.
[ينظر: لسان الميزان/ ٣/ ٢٢٩، وسير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٥١]

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٨٣.

(٤) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، جلال الدين الشافعي، صاحب الفنون المتعددة، والمؤلفات الكثيرة، منها: الإتقان في علوم القرآن، وتدريب الراوي، والأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة، والأشباه والنظائر في القواعد الفقهية، توفي سنة ٩١١هـ.
[ينظر: شذرات الذهب، ١٠/ ٧٤، البدر الطالع، ١/ ٣٢٨].

(٥) ينظر: المزهر، ١/ ٥٠.

(٦) ينظر: د/ محمد الجابري، بنية العقل العربي، (ص ٤٣).

واستدلّ له: بأنه لو لم تكن الألفاظ موجبةً لمعانيها لكان تخصيص كل لفظ بمسمّاه المعيّن ترجيحا بلا مرجّح.

وأجيب عنه: إن كان الواضع هو الله تعالىٰ: كان التخصيص كتخصيص وجود العالم في وقت مقدّر دون ما قبله أو ما بعده، وإن كان الناس: كان تخصيص ذلك اللفظ بمعناه هو خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال، كما في تخصيص كلّ شخصٍ بعَلَم خاص دون مناسبة[1].

المستوىٰ الثاني: أنّ مناسبة اللفظ لمعناه مناسبةٌ طبيعيّة، جائزة غير واجبة، فالواضع يتخيّر المناسب من غير وجوب، كمناسبة الحرف الألين والأهمس للمعنىٰ الأخف، ومناسبة الحرف الأثقل والأجهر للمعنىٰ الأقوىٰ، ونسبه الآمدي[2] لأرباب علم التكسير[3] وقال به بعض المعتزلة[4]، واختاره ابن تيميّة[5].

ودليلهم: استقراء ألفاظ اللغة يدلّ علىٰ حصول مناسبة طبيعية توخّاها الواضع بين اللفظ والمعنىٰ، مثل مناسبة وزن (فعلان) للاضطراب والحركة، ومجيء بعض

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٨١، والآمدي، الإحكام، ١/ ٧٣، والسيوطي، المزهر، ١/ ٤٩.

(٢) هو علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الآمدي، نسبةً لآمد مدينة مجاورة للروم، له يد باسطة في الحكمة والمنطق والكلام والأصول، كان حنبلياً ثم شافعياً، من مؤلفاته: غاية الأمل في علم الجدل، والإحكام في أصول الأحكام، وغاية المراد في الكلام، توفي سنة ٦٢١ هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٤١٥، وشذرات الذهب ٧/ ٢٥٣].

(٣) عرّف القرافي علم التكسير - في نفس السياق - بأنّه العلم الرياضي من الهندسة، وفنون الحساب، والمساحة، ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٤٦٧، والمستغرب أنّ العلم الرياضي لا يُبدي رأيه في مثل ذلك الموضوع، إذ هو ليس من اهتماماته، فلعل الآمدي قصد بعلم التكسير: علم النحو العربي.

(٤) ينظر: ابن جنّي، الخصائص ٢/ ١٥١، وقد عقد فيه بابا بهذا الشأن بعنوان: باب إمساس الألفاظ أشباه المعاني، والآمدي، الإحكام، ١/ ٧٣، والسيوطي، المزهر، ١/ ٤٩.

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤١٨، والفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٦٤.

أصوات الحروف علىٰ وَفق سمْت بعض المعاني الموضوعة لها، كمناسبة حرف القاف لمعاني: (قضم، قتل، قطع) الدالة علىٰ معان متقاربة[1].

ونوقش: بقصور هذا الاستقراء وانتقاضه، فإذا صح في بعض ألفاظ اللغة، فإنه لا يستقيم في كلّ ألفاظها، فمناسبة صوت الحرف من ذلاقة[2] أو همس [3] وغيرهما لمعنىٰ معيّن ينتقض في لفظ آخر، «فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لَما كان في ذلك ما يؤدّي إلىٰ فساد»[4].

أمّا ما قيل عن مناسبة وزن (فعلان) لمعنىٰ الهيجان، فذلك وزن قياسي خارج عن أصل المناسبة، أي مناسبة أصل اللفظ للمعنىٰ، فأصل اللفظ في (هيجان) هو (هاج) فعلا أو(هيج) مصدرا، فالمناسبة تُفترض في وضع الأصل وليس الاشتقاق الذي هو تالٍ ويصح أن يجري قياسا.

والذي لاح وظهر للباحثين في نشأة اللغة وتطوّرها أنّها بدأت بالمحسوسات، ثم تطوّرت بآلة الاشتقاق إلىٰ الدّلالات المجرّدة بتطوّر العقل الإنساني، أو تطّورت من المحسوس المُشخّص إلىٰ المعنوي المجرّد، كما قيل في اشتقاق (الرحمة) من (الرّحم)، و(الخيلاء) من (الخيل)، و(الكُرْه) من (الكريهة) وهي الأرض الصلبة الغليظة، و(النفاق) من (نافقاء اليربوع) وهو جحره المخفي، وأمثال ذلك من المناسبة

(١) ينظر: ابن جني، الخصائص،٢/ ١٥١-١٥٥، والسيوطي، المزهر،١/ ٤٩،والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٤.

(٢) الذلاقة هي: أن يعتمد عليها بذلق اللسان، وهو طرفه، وحروفه ستة: اللام والراء والنون والفاء والباء والميم، [ينظر: الخفاجي، سر الفصاحة، (ص٣١)]

(٣) الهمس هو: أن يضعف الاعتماد في الصوت حتى يجري معه النفس، كحرف الحاء والهاء، وعكسه الجهر،[ينظر: الخفاجي، سر الفصاحة، (ص٣٠)]

(٤) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١٠٢)، وتأمّل لفظي: (لبس/ سلب)، فقد اتفقا في الحروف وتباينا في المعنى، وكذلك الاختلاف في لفظي: (باب/ ناب).

بين اللفظ والمعنىٰ[1]، ثم يأتي أحد المُغرمين بنظرية المناسبة بين اللفظ والمعنىٰ فيتّخذ هذه المناسبة ذريعة لإثبات نظريته، وهو بالأحرىٰ لم يصادف محلّ النزاع، بل استدل لمناط غير المناط الذي يُنازع فيه، فمحلّ النزاع هو في بداية البدايات، كمناسبة لفظ (الرحم) لمعناه، ولفظ (الخيل) لمسمّاه، وليس للمُشتقّ منهما، والذي لولا المناسبة بين المُشتق والمشتق منه ما ساغ الاشتقاق[2]، فإثبات المناسبة ينبغي أن تكون في الوضع الأوّل قبل تطوّر اللفظ بالاشتقاق[3]، **لذلك نستطيع الجزم بأن نقاش هذه المسألة في أكثر أحيانه يفتقر إلىٰ تحرير محلّ نزاعه كما رأينا**[4].

الترجيح ومسوغاته: يترجّح القول الأوّل القاضي بأنّه لا مناسبة بين اللفظ والمعنىٰ، وأنّ الأمر كما قال الغزالي: «**اللفظ لا يدلّ بعينه، بل بالمواضعة**»[5]، **ومسوّغات الترجيح**:

- أنّ البحث عن مناسبة كلّ لفظ لمعناه عمل عبثيّ واشتغال بما لا يمكن، و«**إن اتّفق في بعضها أَنْ وقع في الذّهن شيء من غير تفكُّر قيل به، كما يقول في (الشدَّة والرَّخاء) كيف جعل في الشدّة الحرف الشديد وهو الدال مضاعفا؟، والرَّخاء**

(١) ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (ص١٢٤-١٢٧).

(٢) ولهذا قالوا في شرط الاشتقاق: يجب أن يكون ردّ اللفظ للآخر لمناسبة في المعنى، احترازا عن مثل ألفاظ (لحم، وملح، وحلم) فلا مناسبة بينها، ولا دعوى لوجود اشتقاق كبير فيها، [ينظر: المرداوي، التحبير، ٢/ ٥٤٧].

(٣) كما في الاشتقاق الكبير، في مثل لفظي (جبذ وجذب) و (طسم وطمس)، فإنها جارية في هذا المجرى في خروجها من النزاع، فإن عينّا أحدهما أصلا للآخر، فقد وضحت المناسبة الاشتقاقيّة لا الوضعيّة.

(٤) وإن كنا بحاجة لاستثمار مثل هذه المناسبة المسلّمة بين لفظ (الرحم) و (الرحمة)، فأحرى أن يُستدلّ بها على أن الألفاظ وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية أوّلا، لا على المعاني الذهنية، وأعتقد أنّه دليل وجيه يُناقش به استدلال الإمام الرازي الذي يرى وضع الألفاظ للمعاني الذهنية أوّلا، ينظر: المحصول ١/ ٢٠٠-٢٠١.

(٥) المستصفى، ٤/ ١٠٥.

كيف جيءَ فيه بالحروف الرخوة؟»[1]، وذلك الاتّفاق من باب الاستئناس لا من باب الاستدلال علىٰ تعميم المناسبة.

- أنّ اللغة تُلغي المناسبة بين نظم الحروف والكلمات المفردة في الوضع الأوّل، وتوجبها في نظم الكلِم في الجمل المركّبة، بمعنىٰ أنّ المناسبة مُلغاة في الوضع الأوّل واجبة في الاستعمال والتركيب، و«**ذلك أنّ نظم الحروف هو تواليها في النّطق، وليس نظمها بمقتضىٰ عن معنىٰ، ولا النّاظم لها بمُقْتفٍ في ذلك رسما من العقل اقتضىٰ أن يتحرّىٰ في نظمه لها ما تحرّاه،... وأمّا (نظم الكَلِم) فليس الأمر فيه كذلك، لأنّك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتّبُها علىٰ حسب ترتب المعاني في النفس**»[2].

٣- الكلام وجميع ما يتعلق به وبأنواعه وعوارضه: هل هو موضوع للفظ اللساني مجاز في المعنى النفساني، أو العكس؟.

منشأ هذه القضية منشأ كلامي، جاء متأخرا مع الخوض في كلام الله تعالىٰ زمن محنة القول بخلق القرآن، فقد نهض المتكلم البصري سعيد بن كلاب[3] بنظرية لم يُسبَق إليها يزعم فيها أن مسمّىٰ الكلام المعنىٰ فقط، ونازعه في ذلك بعض العلماء، خشية إضرار هذا الزعم في كلام الله المنزّل؛ إذ يُفضي إلىٰ أنّ الله لم يتكلّم بصوت وحرف[4]، ثم استمدّ علماء الأصول هذه القضيّة من علم الكلام وحَشَوها في كتب الأصول، واختلفوا فيها علىٰ أربعة أقوال، وهي:

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٥.

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١٠٢).

(٣) هو عبد الله بن سعيد بن كلّاب القطان البصري، أبو محمد، المناظر المتكلّم، اشتغل في الرد على المعتزلة وربّما وافقهم، ويُسمّى أصحابه بالكلابية، ولحق بعضهم بالأشعري، صنّف في التوحيد وإثبات الصفات وعلوّ الباري، وكان حيّا قبل سنة ٢٤٠هـ.
[ينظر: الفهرست (ص٢٥٥)، سير أعلام النبلاء، ١١/ ١٧٥، لسان الميزان ٣/ ٢٩٠]

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٣٤، ودرء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١١٠، و الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٢٦).

القول الأول: أنه موضوع للفظ اللساني مجاز في المعنىٰ النفساني، فموضوع اللفظ المفيد منسوب لصيغة اللفظ لا لمعناه، فيتمّ تعريف كلّ نوع من الكلام علىٰ حقيقته، فتُعرّف دلالة الأمر كأحد أنواع الكلام علىٰ حقيقته بأنّه: (اللفظ الموضوع لطلب الفعل)، لا علىٰ مجازه المدلول بأنّه: (ما دلّ علىٰ طلب الفعل) لأنّ الأمر اسم للفظ لا للمعنىٰ، وهو قول أكثر المتكلمين من المعتزلة[١]، وطائفة من أهل السنة[٢]، وهو المنسوب للنّحاة لتعلّق صناعتهم باللفظ[٣]، واختاره الإمام الرازي[٤].

ودليله من وجوه:

١- أنه المتبادر عرفا، فتقول في الأمر من الضرب: (اضرب) ومن (النصر) انصر. فجعلوا نفس الصيغة أمرا[٥].

٢- لو قال: (إن أمرت عبدي فهو حر)، ثم أشار بما يفهم منه صيغة الأمر دون اللفظ لا يعتق، فدل علىٰ أن الحقيقة هي للفظ لا المعنىٰ[٦].

٣- أنّ قيام المعنىٰ بالقلب كمعنىٰ الأمر، لا يصدق نسبة ذلك المعنىٰ إلىٰ صاحبه حتىٰ يتلفّظ به[٧].

---

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٣٥٧)، والجويني، البرهان، ١/ ١٤٩، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٢٩).

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧٠، مع وجوب ملاحظة الفرق بين مذهب أهل السنة بأن القرآن كلام الله وهو منزل غير مخلوق، ومذهب المعتزلة القاضي بأن القرآن كلام الله وهو محدث مخلوق، إنّما اتفقا هنا بنفي نسبة حقيقة الكلام للمعنى النفساني، وثبوته للفظ اللساني، فقط.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) ينظر: المحصول، ٢/ ٢٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٧٦.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٢٤، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص ٣٨).

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٢٤.

(٧) ينظر: المرجع السابق.

القول الثاني: أنه مجاز في اللفظ اللساني موضوع للمعنىٰ النفساني، فـ «لا تسمّىٰ العبارات كلاما إلا تجوّزا وتوسّعا، فالعبارة إذاً دلالةٌ علىٰ الكلام، وليست بعين الكلام، وهي نازلة نزلة الرموز والإشارات المعقبة أفهام المخاطبين»[1]، وهو ظاهر قول الأشعري وأتباعه[2]، والمنسوب لابن كلّاب والكلاّبيّة[3].

ودليله من القرآن واللغة، وهما:

١- **فأمّا القرآن:** فقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[4]، فكذّبهم الله تعالىٰ في المعنىٰ القلبي النفساني وهم صادقون في النطق اللساني، فلابدّ من إثبات كلام في النفس ليعود الكذب عليه[5].

ونوقش: بأنّ الشهادة هي إثبات الشيء مع العلم والإيمان به، ولم يكونوا عالمين ولا مؤمنين به، فلا جرم كذّبهم الله تعالىٰ في دعواهم شاهدين[6].

٢- **وأمّا اللغة:** فقول الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعِل الّلسانُ علىٰ الفؤاد دليلا[7]

(١) الجويني، التلخيص، ١/ ٢٣٩-٢٤٢.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٤٩، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٥٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٢١، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٢٨، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٣٠، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٧٧.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٣٥٧)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧٠، ودرء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١٠٧، والزركشي البحر المحيط، ٢/ ٩٠.

(٤) الآية ١، من سورة المنافقون .

(٥) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٥٤، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٣٠، والرازي، المحصول، ٢/ ٢٦.

(٦) ينظر: المراجع السابقة.

(٧) البيت منسوب للأخطل وليس في ديوانه، ينظر: ابن هشام، شرح شذور الذهب، (ص ٣٥).

ونوقش: لا نسلّم بحكم هذا الشعر لأنه: **أوّلاً**: لم يثبت له قائل. **وثانيا**: لو ثبت فهو حكم فرد ليس أولىٰ من غيره، **وثالثا**: لو سلّمناه فحاصله: أنّ مقصود الكلام وأصله في القلب، فإذا قال الإنسان ما ليس ما في قلبه فلا نثق فيه، ويجري مجرىٰ قول القائل: في نفسي بناء دارٍ، وإدارة دولابٍ، ومقصوده: في نفسي أن أبني بيتا، وكذلك قوله: في نفسي كلام، تقديره: في نفسي أن أتكلم [١].

القول الثالث: أنّه حقيقة بين اللفظ اللساني والمعنىٰ النفساني **علىٰ وجه الاشتراك**، والاشتراك يعني الإجمال حتىٰ يتحدّد أحدهما بقرينة، وهو رواية عن الأشعري[٢]، ونقله ابن تيمية عن متأخّري الكلّابية[٣].

ودليله وجه واحد: هو الجمع بين المدركين، فهو أولىٰ من إبطال أحدهما[٤].

ويمكن أن يُناقش: أن الجمع علىٰ وجه الاشتراك ليس أولىٰ من غيره كتقديم العموم علىٰ الاشتراك؛ لأنّ الاشتراك علىٰ خلاف الأصل، فهو سبب الخفاء والإجمال.

القول الرابع: أنه حقيقة في اللفظ اللساني والمعنىٰ النفساني **علىٰ وجه العموم**، فدلالته عليهما جميعا بطريق المطابقة، وعلىٰ كلّ واحدٍ منهما مفردا بطريق التضمّن، وهو القول الذي ينسبه ابن تيمية للسلف وجمهور الفقهاء[٥]، وينسبه ابن القيّم لأكثر العقلاء[٦].

---

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٥٦، والرازي، المحصول، ٢/ ٢٨، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٣٨.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٤٩، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٧٧.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧٠.

(٤) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص ٣٨).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٣ـ والتسعينيّة، ٢/ ٤٣٦.

(٦) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (٥٢٩).

ودليله من وجهين:

١- أنّه الفهم المتبادر من الإطلاق اللغوي، واللغة حجة في ذلك[١].

٢- أنّه لا يصح في العادة تعيين المعنىٰ النفساني لوحده من مسمّىٰ الكلام أو اللفظ اللساني لوحده من مسمّىٰ الكلام إلا مع قيدٍ يدلّ عليه، كما قال ﷺ: (**إن الله تجاوز لأمتي عمّا حدّثت به أنفسها، ما لم تتكلم أو تعمل**) [٢]، حيث قيّد الحديث بالنّفس، ولا يكاد يُقصد المعنىٰ النفساني إلا ويقيّد بحديث النّفس، والتقييد يدلّ علىٰ أنّه مع عدمه يعمّ الأمرين[٣].

الترجيح ومسوغاته:

الراجح من الأقوال – والعلم عند الله- هو القول الرابع الذي يجعل **اللفظ والمعنىٰ حقيقة في الكلام علىٰ سبيل العموم.**

ومسوغات الترجيح، ثلاثة أمور:

١- أنّ الدلالة تقوم باللفظ الدالّ علىٰ المعنىٰ، كما تقوم بالدلالة غير اللفظية الدالّة علىٰ المعنىٰ النفساني، وكلاهما دلالتان حقيقيتان علىٰ مدلول واحد، كدلالة المعاطاة علىٰ الرضا في البيع، بنفس دلالة اللفظ عند جمهور العلماء؛ إذ إنّ الدلالة محلّها اللفظ والقلب معاً[٤]. فينبغي أن تكون حقيقة فيهما جميعا.

٢- أنّه يجمع بين أقوال المسألة وأدلّتها بطريق محصّن لا تتّجه نحوه المناقشات،

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق، (ص٩٤٣)، رقم ٥٢٦٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس، (ص٦٧) رقم ٣٣١.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٥٣٣، و ٧/ ١٣٥، و ١٢/ ٤٠٥، و ١٥/ ٣٥.

(٤) ينظر: ابن الوكيل، الأشباه والنظائر، (ص٧٦).

فقد أخذ بالدليل الأقوىٰ الذي يسند الحقيقة إلىٰ اللفظ وإلىٰ المعنىٰ، وجمع بينهما، وطرح الأضعف.

٣- أنّ منشأ الكلام وأساسه هو اللفظ والمعنىٰ معـًا، إذ إن الكلام من اللغة، واللغة هي وضع اللفظ بإزاء معناه، فاللفظ والمعنىٰ حاضران حضورا حقيقا من الأساس، فينبغي أن يكون الكلام حقيقةً في اللفظ اللساني والمعنىٰ النفساني معـًا علىٰ سبيل العموم.

٤ - أيّهما أشرف في اللغة، اللفظ أو المعنى؟

جدليّة شرف اللفظ والمعنىٰ في التراث اللغويّ:

تعدّ هذه القضية أحد الشواغل التي شغلت الثقافة العربية في عهد مبكر، ذلك أنّ الثقافات الوافدة إلىٰ العصور الأولىٰ من الإسلام فرضت جدلا تشاغبت فيه الحضارات بقصد المنافسة أو المزاحمة أو الاعتداء، وفي مناخ هذا الصراع نبتت الجهود الرامية إلىٰ طعن العروبة بنقد العرب والعربية، فمعاني العربية عند أولئك (متوحشة) وألفاظها (غليظة)، فكانت قضية اللفظ والمعنىٰ في اللغة أحد الموازين التي توزن بها ثقافة اللغات وحضارة الشعوب.

ومنذ أن رجّح أبو عثمان الجاحظ[١]شرف اللفظ علىٰ المعنىٰ في قوله الشهير: «**والمعاني مطروحةٌ في الطريق، يعرفها العجميُّ والعربيُّ والبدويُّ والقرَويُّ والمدنيّ، وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج**، وكثرة الماء، وفي صحَّة

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء البصري، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ لجحوظ عينيه وهو النتوّ، كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، توفي سنة ٢٥٥هـ ومن آثاره: كتاب الحيوان، والبيان والتبيين، والبخلاء، وسحر البيان، والمحاسن والأضداد. [ينظر: طبقات المعتزلة(ص ٦٧)، ووفيات الأعيان ٢/ ٢٢٤، ونزهة الألباء، (ص١٤٨)]

الطبع وجودة السّبك، فإنّما الشعر صناعة وضَرْب من النّسج وجنسٌ من التّصوير»[1]، والجدل نشط في هذا الشأن، فحين ذهب مذهب الجاحظ هذا أقلية من العلماء، فقد عالج بيانيّون ولُغَويّون كثر مذهبه ذلك، في محاولة منهم لإنصاف المعنىٰ وانتشاله من قارعة الطريق، كما توسّط آخرون في الجمع بين شرف اللفظ والمعنىٰ.

ومن بين أبرز الذّادين عن شرف المعنىٰ وفضله علىٰ اللفظ أبو الفتح ابن جني[2]، حين عقد بابا من كتاب (الخصائص): «في الردّ علىٰ مَن ادّعىٰ علىٰ العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني »، وقال: « **إنّ المعاني أقوىٰ عند – العرب- وأكرم عليها وأفخم قدرا في نفوسها**، فأوّلُ ذلك عنايتها بألفاظها، فإنّها لّما كانت عنوانَ معانيها وطريقا إلىٰ إظهار أغراضها ومراميها أصلحوها، ورتّبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها ليكون **ذلك أوقع لها في السمع وأذهب بها في الدلالة علىٰ القصد**»[3]، والمعنىٰ عند ابن جني دائما غالب علىٰ اللفظ، واللفظ خادم للمعنىٰ، وإذا تزيّن فإنما لتزيين المعنىٰ وخدمته، وإنّما جيء باللفظ للمعنىٰ ومن أجله[4].

ويساير عبد القاهر الجرجاني[5] - أحد مُنظِّري علم البيان وأصول البلاغة بعد الجاحظ – ابنَ جني في تفضيل المعنىٰ، غيرَ أنّه يبقي بقيةً لفضيلة اللفظ، حيث لا

(١) الحيوان، ٣/ ١٣١-١٣٢.

(٢) هو عثمان بن جني، لا يعرف من نسبه غير ذلك، نحويّ حاذق مجوّد، فقيه باللغة والشعر والأدب، تلميذ الأخفش وأبي علي الفارسي، وزميل الشاعر المتنبي، توفي سنة: ٣٩٢هـ من آثاره: الخصائص، وسرّ الصناعة، وتفسير ديوان المتنبي، واللمع في العربية، والتبصرة.
[ينظر: بغية الوعاة ٢/ ١١١، وفيات الأعيان ٢/ ١١٧]

(٣) الخصائص: ١/ ٢٧٦.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ١/ ٢٩٩.

(٥) هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، نسبةً إلى جرجان المدينة الفارسية، شافعي نحوي بيانيّ متكلم فقيه ومفسّر، وكان ذا نسك ودين، توفي سنة ٤٧١هـ من مؤلفاته: دلائل الإعجاز وهو أشهرها، وأسرار البلاغة، والمغني في النحو.
[ينظر: بغية الوعاة (٢/ ٩١) وطبقات الشافعية للسبكي (٣/ ١٤٨)]

يفضل لفظ علىٰ لفظ عند الجرجاني إلا بترتيب القول علىٰ **المعاني المنتظمة في النفس علىٰ قضية العقل**، «فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق وحسن أنيق...، **فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلىٰ أجراس الحروف وإلىٰ ظاهر الوضع اللغوي، بل إلىٰ أمرٍ يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده**»[1]، ذلك أنّ العرب «يجعلون الألفاظ زِينةً للمعاني وحِلْيةً عليها،...كالوشْيِ المحبَّر، واللباس الفاخرِ، والكُسْوة الرائقة، إلىٰ أشباهِ ذلك مما يُفخِّمون به أمرَ اللفظ، ويجعلونَ المعنىٰ يُنبل به»[2]، فـ«اتّضح إذن اتضاحا لا يدع للشكّ مجالا، أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كَلِمٌ مفردة، وأنّ الفضيلة في ملائمة معنىٰ اللفظة لمعنىٰ التي تليها...»[3].

وما أبقاه الجرجاني من فضل للفظ دون إشراك المعنىٰ، هو كون اللفظة معروفةً في الاستعمال متداولةً في اللسان، فلا تكون وحشياً غريباً أو عاميّاً سخيفاً[4]، وعندما ناقش الجرجاني نصَّ الجاحظ السابق المنتصر للفظ في موضع آخر، استحضر مسألة: **(الإعجاز اللفظي للقرآن)** -مبحث الجرجاني الرئيس في ذلك التأليف - واعتذر للجاحظ والقائلين بمذهبه: بأن إهمال فضل اللفظ ومزيّته مفضٍ لإنكار إعجاز القرآن القائم علىٰ النظم والتأليف؛ إذ «يُفْضِي بصاحبه إلىٰ أنْ ينكر الإعجازَ ويُبطل التحدِّي من حيث لا يشعر، وذلك أنّه إنْ كان العمل علىٰ ما يذهبون إليه من أن لا يجب فضل ومزيّة إلاّ من جانب المعنىٰ،... فقد وجب اطِّراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة وفي شأن النظم والتأليف،... وإذا بَطَل ذلك فقد

(١) أسرار البلاغة، (ص ٢-٣).
(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٢٧٢).
(٣) المرجع السابق، (ص٩٩).
(٤) ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، (ص٣).

بَطَل أنْ يكون في الكلامِ مُعجزٌ،...»[1].

هكذا اعتذر الجرجاني لمذهب أبي عثمان الجاحظ، وهو عذر مستساغ إذا اعتبرنا بهجمة (الشعوبية)[2] علىٰ العرب والعربيّة، حين قصدوا ثلْبَ العربيّة والنّيل من خطابها، فقد كانت الشعوبيّة تطعن بألفاظ العربية وتُعيب عليها استخدام الأسجاع والمقفّىٰ، وتستنكر أن يترك العرب اللفظ يجري علىٰ سجيّته من غير احتفاء بالمعنىٰ وإدراك للفكرة،، مع الذي عابوا عليهم من الإشارة بالعصا[3] واستخدام المِخصَرة[4] والاتّكاء علىٰ القِسيّ في الخطابة، وقد كان العصا للبقّار، وليس بينه وبين الكلام سبب ولا نسب، بل هو بجفاء العرب أشبه، وبالإقامة عند الإبل أشكل. في حين أنّ المعاني الشريفة قد استقلّت بها رسائل الفرس وخطبهم، ومنطق اليونان وعللهم، وكتب الهند وأسرارهم[5]. **وفي سبيل مناهضتهم للحكم العربيّ والحضارة الإسلامية سلبوا**

---

(١) دلائل الإعجاز/ (ص ٢٦٧).

(٢) الشعوبية نسبة غير قياسية إلى الشعوب من غير العرب، فالعجم هم الشعوب والقبائل هم العرب عند بعض المفسّرين في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾، وهي حركة تاريخية، تبغض العرب وتفضّل العجم، ويُسمّون أوّل أمرهم (بأهل التسوية)؛ لِسعيهم إلى تسوية حقوقهم بحقوق العرب، ثم تحولت تدريجيا إلى حركة تزدري العرب ولا ترى لهم فضلا، وذلك عبر ترويج المشاعر القوميّة، وإشاعة اليأس من الإسلام، وازدراء اللغة العربيّة، وطعن أنساب العرب وثَلْبها، ومن كتّابهم: علاّن الشعوبي الفارسي، ومن شعرائهم: بشار بن برد.

ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل: ٢/ ٢٤٤، والجاحظ، البيان والتبيين ٣/ ٥، والحيوان ٧/ ٢٢٠، وتفسير القرطبي، ١١/ ١٨٩، والزمخشري، أساس البلاغة (ص ٣٣٠).

(٣) يُعدّ (العصا) عند الشعوبية رمزا يختصر المطاعن الشعوبية في المثالب العربية، حتّى إن الجاحظ رسم جزء ردّه عليهم بكتاب العصا، ليذكر مزيّة استعماله ووجه رمزيّته عند الخطاب، ينظر: البيان والتبيين، ٣/ ٥.

(٤) (المِخصَرة) هي: ما اختصره الإنسان بيده فأمسكه من عصا أو مقرعة أو عنزة أو عكازة أو قضيب وما أشبهها. ينظر: لسان العرب، ٤/ ٢٤٢، مادة (خصر)

(٥) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٣/ ٥.

العربية والقرآن كلَّ معنىً جديد، وما في القرآن سوىٰ معان جاءت بها التوراة والإنجيل من قبل[1].

في خضمّ هجوم الشعوبية كان الجاحظ يناضلهم في ساحة البيان ويناقش مطاعنهم، لا جرَم أن ينحاز إلىٰ اللفظ، فيرىٰ أن اللفظ فطرة العرب وسليقتها دون تكلّف، وأنّ «**كلّ شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنّه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكرة ولا استعانة،....**»[2]، في حين أنّ كلّ معنىً في خطاب غيرها كالفرس والهند فهو عن طول فِكرة واجتهاد رأي، وخلوة ومشاورة ومعاونة، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث علىٰ علم الثاني، حتىٰ اجتمعت ثمار الفِكرة، **وبذلك تنسجم رؤية الجاحظ السابقة وتتسق مع ظروفها**[3]، علىٰ أنّ الجاحظ لم يُهمل المعنىٰ وركنيّته في اللغة علىٰ وجه الجملة، **يظهر هذا عند مطالعة** كتابه (البيان والتبيين) الذي هو أخص موضوعا في هذا الجانب، **من ذلك قوله**: «أحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيرة، ومعناه في ظاهر لفظه»[4]، وقوله: «وليس يعرف حقائق مقادير المعاني ومحصول حدود لطائف الأمور إلا عالم حكيم»[5]، وقال عن المعنىٰ علىٰ صعيد (البيان): «وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح... كان أنفع وأنجع، **والدّلالة الظاهرة علىٰ المعنىٰ الخفي هو البيان**»[6].

(١) ينظر: د/ محمد الجابري، بنية العقل العربي، (ص ٧٥).

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ٣/ ٢٨.

(٣) وقد استخفّ ابن خلدون بالإشادة باللفظ العربي من حيث (البداهة والارتجال والإلهام)، لأنّه يقتضي السذاجة والبداوة، ويسلبه التعقّل والتفكّر في المعاني والموجودات، ينظر: المقدمة، (ص٥٤١).

(٤) البيان والتبيين، ١/ ٨٣.

(٥) المرجع السابق، ١/ ٩٠..

(٦) المرجع السابق، ١/ ٧٥، وواضح أن الإهالة بالمعنى هنا جاء مقرونا بالبيان وليس باللغة، والبيان ليس هو اللغة في مشروع الجاحظ، وإنّما البيان نوع من البلاغة في استعمال اللغة.

يتوسّط الفريقين – المفضل للفظ والمفضل للمعنىٰ – بلاغيون ومتكلمون آخرون، يجمعون بين اللفظ والمعنىٰ في التفضيل، كالأديب ابن رشيق[1] الذي يقرر الجمع بينهما علىٰ قاعدة: «**أن اللفظ جسم وروحه المعنىٰ**، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوىٰ بقوّته»[2].

جدليّة شرف اللفظ والمعنىٰ في التراث الأصوليّ:

بعد هذه الإفاضة المختصرة في المفاضلة بين اللفظ والمعنىٰ عند اللغويين – والتي ألزمنا بها قوّة حضورها في مباحث الدّلالة عند البيانيين – يجب التذكير بأن هذا الجدال لم يكن حاضرا بقَلق في التراث الفقهي الأصولي، بل كانت خافتة لم تُشكل علىٰ الأصوليين في شيء، ممّا جعل الانسجام بين اللفظ والمعنىٰ قويّا غير قَلِق، ذلك بأن الألفاظ المدروسة عندهم هي نصوص الكتاب والسنّة، وفضل ألفاظهما إعجازا وشرف معانيهما صدقا أمر محسوم عندهم، فحافزهم أبدا في الدرس الدّلالي «إنما هو صوغ أصول منهجية لفهم القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولم تقف اجتهاداتهم عند فهم النصوص فحسب، بل تعدّاه إلىٰ أن يستنبطوا منها الأحكام المستجدّة التي تهم حياة المسلمين في الدارين: الدنيا والآخرة»[3]، والكلام في عرف الشرعيين «**إذا أطلق يتناول اللفظ والمعنىٰ جميعا**، وإذا سُمّي المعنىٰ وحده كلاما، أو اللفظ وحده كلاما، فإنّما ذاك مع قيد يدلّ علىٰ ذلك»[4]، وذلك «كما يتناول لفظ الإنسان للروح والبدن جميعا»[5].

(١) هو الحسن بن رشيق القيرواني، كان لغويا وشاعرا أديبا، وعَروضيا حاذقا، كثير التصنيف حسن التأليف، من آثاره: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، والأنموذج في شعراء القيروان، والشذوذ في اللغة، توفي سنة: ٤٥٦هـ.

[ينظر: معجم الأدباء، ٢/ ٨٦١، وبغية الوعاة: ١/ ٤٢٦، وشذرات الذهب، ٥/ ٢٣٧]

(٢) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ١/ ١٢٤.

(٣) د/ محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، (ص٤٣) بتصرف.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٣، وينظر: نفس المرجع، ٧/ ١٣٤.

(٥) المرجع السابق، ٧/ ١٧٠.

ثمّ إنّ خطاب الأصوليين موجَّه للذّات المُسْلِمة المُسلِّمة لفضل الكتاب والسنة لفظا ومعنىٰ، فلا يلزم من الجهد والاجتهاد سوىٰ كشف قصد الشارع والتزامه، وأيُّ تقعر في طريق كشف المعنىٰ من لفظ الشارع فإنّه «حائلٌ بين الإنسان وبين الخطاب، من التفهم لمعناه ثم التعبّد بمقتضاه .. وكلّ عاقل يعلم أنّ **مقصود الخطاب ليس هو التفقّه في العبارة، بل التّفقه في المعبّر عنه وما المراد به**»[1]، ومادام مقصود الخطاب هو فقه المعنىٰ المعبَّر عنه فإنه لا غضاضة عند الأصوليين من أن تكون «إرادة المعنىٰ آكد من إرادة اللفظ، فإنه المقصود واللفظ وسيلة، وهو قول أئمة الفتوىٰ من علماء الإسلام»[2]؛ لأنّ «الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم،...»[3].

ولا يعني ذلك ترجيح المعنىٰ علىٰ اللفظ من كلّ وجه عند الفقهاء، بل يفضل اللفظ من وجه ويفضل المعنىٰ من وجه آخر، **فيفضل اللفظ**: من حيث إنّ المعاني المُعتبرة عند الأصوليين هي ما وافقت الصّيغ وضعا لا ما ترجع عليها بالإبطال من المعاني الناشئة المستنبطة؛ لأنّ «المعاني إنما تعتبر من حيث هي مقصود الصّيغ، فاتّباع **أنفس الصّيغ التي هي الأصل واجب**، لأنّها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل»[4]، **ويفضل المعنىٰ**: من حيث طلب حدود المعاني للأشياء باللفظ، فإنّ اللفظ في هذا الطلب تابعٌ للمعنىٰ ومعبِّرٌ عنه، لذلك يجب تصوّر المعنىٰ في الذهن قبل التعرّف عليه من اللفظ، فإنّ «مَن طَلَب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كَمَن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومَن قرّر المعاني أوّلاً في عقله، ثُمّ أتبع

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٦٢.
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٤٧.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٨.
(٤) المرجع السابق، ٣/ ٤١٢.

المعاني الألفاظ فقد اهتدىٰ»[1]؛ لأنّ «**السامع ما لم يعرف المُسمّىٰ أوّلا، لم يُمكنه أنْ يَفهم كون هذا اللفظ موضوعا له...**»[2]، فإذا حصل العلم بعلاقة اللفظ بمعناه، أمكن طلب المعنىٰ من اللفظ، لأنّه «إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المُعيّن والمعنىٰ الُمعيّن، فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلىٰ المعنىٰ»[3].

والحاصل من مقاربة الشرعيين بين اللفظ والمعنىٰ كما يقرّره ابن تيميّة: «**أن يُذكر من المعاني ما هو أكمل مناسبة للمطلوب، ويذكر من الألفاظ ما هو أكمل في بيان تلك المعاني**، فالبلاغة بلوغ غاية المطلوب، أو غاية الممكن من المعاني بأتمّ ما يكون من البيان، فيجمع صاحبها بين تكميل المعاني المقصودة، وبين تبيينها بأحسن وجه. ومن النّاس مَن تكون همّتُه إلىٰ المعاني، ولا يوفّيها حقَّها من الألفاظ المبيِّنة...»[4].

وإن سجّل التراث الأصولي مُجافاةً بين اللفظ والمعنىٰ فهو محصور بطريقة التبليغ وأداء المعنىٰ، وتحرير محل الإشكال بينهما: هل يسوغ تبليغ معاني الشرع بأيّ لغة أدّت ذات المعنىٰ، أم إنّ ذلك حِكر علىٰ العربية لأجل عروبة الرسول ﷺ وعربية الرسالة؟ بمعنىٰ: **هل اللغة العربيّة لغة تعبّد؟**، فالنّزاع في محلّ بيان المعنىٰ وإبلاغ رسالته، غير ملامس لصحة المعنىٰ ذاته أو صدقه أو شرفه، بل مجرّد طريقة بيانه وأدائه.

فالشافعية أقوىٰ المذاهب محافظةً علىٰ اللغة لفظا ومعنىٰ، فلا يكاد يصح بيان اللفظ عندهم إلا بالعربيّة، والشافعي – رحمه الله – يؤسّس هذا الرأي بنفسه بمثل قوله: «فإن كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فلا بدّ أن يكون بعضهم تبعا

(١) الغزالي، المستصفى، ١/ ٦٥.
(٢) الرازي، التفسير الكبير، ١/ ٣٢.
(٣) المرجع السابق، ١/ ٣٠.
(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ٨/ ٥٤.

لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المُتَّبع على التابع، وأولى الناس بالفضل باللسان مَنْ لسانه لسان النبي ﷺ،.... وكل لسان تبع للسانه»[1].

يقابلهم الحنفيّة الذين رضوا ببيان الألفاظ الشرعيّة والتعبديّة بأيّ لغة تسدّ مسدّ العربية في أداء المعنى وإتمام البلاغ، كما تعمّد أبو بكر الجصّاص[2] مناقشة الشافعي بقوله: «وفيه خَلل، من قِبَل أنّ البيان لا يختص بلغة دون غيرها، وإن كانت لغة العرب أبْينَ وأفْصَح من سائر اللغات؛ لأنّ أهل كل لغة لهم ضَرْب من البيان في لغتهم، وموضوع اللغات في الأصل للبيان لا غير»[3]، و«لا اختصاص لأهل اللغة بمعرفة (المعاني) دون غيرهم ممّن ليس من أهلها»[4]،

ويتوسّطهما الحنابلة، وذلك بحسب تفصيل ابن رجب الحنبلي[5] **بأنّ الألفاظ منها**: ما يُعتبر لفظه ومعناه وهو القرآن لإعجازه بلفظه ومعناه، فلا تجوز الترجمة عنه بلغة أخرى، **ومنها**: ما يعتبر معناه دون لفظه كألفاظ العقود، فيصح فيها الترجمة مطلقا، **ومنها**: ما يعتبر لفظه مع القدرة عليه دون العجز عنه، كالتكبير والتسبيح والدعاء في الصلاة وخطبة الجمعة، فلا تجوز فيها الترجمة مع القدرة عليها، وتصح

(١) الرسالة، (ص٤٦).

(٢) هو أبو بكر، أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص، الرازي، انتهت إليه رياسة المذهب الحنفي، من مصنفاته: أحكام القرآن، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير، وشرح مختصر الكرخي، توفي سنة ٣٧٠هـ.
[ينظر: الجواهر المضية، ١/ ٨٤، وتاريخ بغداد، ٥/ ٧٢].

(٣) الفصول في الأصول، ١/ ٢٤٤.

(٤) المرجع السابق، ١/ ١٦٦-١٦٧.

(٥) هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الحنبلي، حافظ محدث، فقيه، واعظ، له مصنفات مفيدة ومؤلفات عديدة، من أهمها: الذيل على طبقات الحنابلة، القواعد الفقهية، شرح جامع الترمذي، شرح علل الترمذي، جامع العلوم والحكم، وغيرها، توفي سنة ٧٩٥هـ.
[ينظر: المقصد الأرشد ٢/ ٨١، والسحب الوابلة ٢/ ٤٧٤، والدرر الكامنة ٢/ ٣٢١].

مع العجز على الصحيح[1]. **ولا شكّ بأنّ هنالك علاقة جدليّة بين المذهب ولغة المتمذهبين به، تدفع نحو أحد هذه الاتجاهات المختلفة**[2].

هذا ومن آثار جهود الأصوليين في الانسجام بين اللفظ ومعناه تنصيص جمهورهم المستمر على أن القرآن الكريم عبارة عن (**النّظم والمعنى**) جميعا، بل هو اتفاق السّلف الصالح، **لأنّه «من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن الجميع – المعنى واللفظ العربي في القرآن – كلام الله»**[3] ولربّما أشكل على ذلك فتوى أبي حنيفة الشهيرة في جواز أداء القرآن بالفارسية في الصلاة – التي هي من آثار تسامح الحنفيّة في أداء المعاني الشرعية بغير العربية – إذ يلزمها إسقاط اعتبار النظم في القرآن؛ لِذا نجد الحنفية حريصين على إزالة هذا الإشكال بكثرة التأكيد على أنّ القرآن هو النّظم والمعنى، حتّى لا يلتزموا بلازم فتوى إمامهم، ويعتذرون له بعدّة وجوه، **منها**: أنّه رجع عن فتواه، **ومنها**: أنّه جَعَل النّظم ركناً يحتمل السقوط في الصلاة والمعنى ركنا لازما فيها، وغير ذلك من الاعتذارات التي تدفع شبهة المجافاة بين اللفظ

---

(١) ينظر: ابن رجب، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ١/ ٦٤.

(٢) من نتائج ذلك الخلاف في نظر الشيخ عبد الله بن بيّة: تأثير المذهب الفقهي في تعريب المجتمعات الإسلامية من الجانب (الإنثربولوجي)، فحيث انتشر المذهب الحنفي في بلاد العجم فإنّ المذهب يمنحهم تسهيلا في أداء كثير من العبادات والنّسك باللفظ الأعجمي على المعنى الشرعي، فلم تكن لهم حاجة إلى تعريب لسان المجتمع، كما هي الحال في بلاد ما وراء النهر وتركيا، أما المالكية الذين اتّبعوا الشافعي في وجوب المحافظة على اللغة، كما هو واضح في إصرار الشاطبي على العربيّة، فإنّ مذهبهم ساهم في تعريب مجتمعاته، كما في تعريب بلاد المغرب وشمال أفريقية، [ينظر، أ.د/ عبد الله بن المحفوظ بن بيّة، أمالي الدلالات، (ص٥٢)]،

وفي نظري: قد يكون ذلك سببا من عدّة أسباب، لكن السبب الجوهري في تعريب الأقاليم كما يُشير إليه علم الاجتماع السياسي: هو الهجرة العربية الجماعية لها، ثمّ تولّي العرب مناصب الولايات فيها.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٦، وينظر: المرداوي، التحبير، ١/ ٣١٣-٣١٥.

والمعنىٰ في القرآن[1].

وعندما اختلف فقهاء الشريعة واللغة في فواصل آي القرآن الكريم المتماثلة في الوزن، في مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسۡطُورٍ ۝٢ فِي رَقࣲّ مَّنشُورࣲ﴾[2]، هل هو لمحض السجع[3]، أوْ هو سجعٌ يخدم المعنىٰ ويتبعه لا العكس؟، ذهب بعض محقّقي الشريعة واللغة إلىٰ أنّ القصد من الفواصل: اللفظ والمعنىٰ معا، بمعنىٰ أنه ما من فاصلة قرآنية إلا واقتضاها السّياق لفظا ومعنىٰ، لأجل تكوين دلالة معنوية لا يؤدّيها لفظٌ سواه، قد نتدبّره فنهتدي إلىٰ سرِّه البياني. وقد يغيب عنّا فنقصر عن إدراكه، فاجتمع في الفواصل القرآنية علىٰ نسقٍ متآلف: جلالة اللفظ وإيقاعه، وقيمة المعنىٰ وروعته، حتىٰ تأتّت الدلالة بأرهف لفظ وأبدع تعبير وأجمل إيقاع[4]، ويعود ذلك التحقيق في فواصل القرآن إلىٰ المؤالفة بين اللفظ والمعنىٰ في النص الشرعي، وإلىٰ مظاهر الإعجاز في النص القرآني.

بهذا التأصيل المتّسق أفلح الأصوليون في انسجام اللفظ مع معناه بأداة النُّظُم اللغوية والمقاصد الشرعية، ولهذا الانسجام بعض الفضل في تيسير فهم الدّلالات الشّرعيّة واستيعابها، والنتيجة المسجّلة بكلّ حال هو اكتمال التوأمة بين اللفظ

(١) ينظر: البابرتي، التقرير لأصول البزدوي، ١٣٦-١٣٨، وصدر الشريعة، التوضيح، ١/ ٥٤، ود/ مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، (ص ٣٨٠)

(٢) الآيات ٣، ٢، ١، من سورة الطور.

(٣) السجع هو: تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد، ومنه المتوازي الذي يُراعى في الكلمتين الوزن وحرف السجع. ينظر: الجرجاني، التعريفات، (ص١٦٥).

(٤) ينظر: بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن الكريم، (ص ٢٧٨).

ومن أمثلته: سجع قوله تعالى: ﴿فَقُلۡنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوࣱّ لَّكَ وَلِزَوۡجِكَ فَلَا يُخۡرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلۡجَنَّةِ فَتَشۡقَىٰٓ ۝١١٧ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعۡرَىٰ﴾، حيث علّق القرطبي في تفسيره (أحكام القرآن) ١١/ ٢٥٣ على الآية بما معناه: لم يقل (فتشقيا) ليس لمراعاة الفاصلة فحسب، بل لأن آدم أخصّ بالشقاء من زوجه، فهو الكادّ عليها والقائم على نفقتها، فاجتمع فصاحة التأليف النظمي مع شرف المعنى الدلالي.

والمعنىٰ في خطاب الأصوليين من غير جدال يُذكر، ومن غير شواغب مستحدثة تفرّق بينهما في المقام والشرف، **فقد أنصفوا اللفظ في وظيفة الإفهام والإبانة، كما أراحوا العقل في وظيفة الفهم والاستبانة.**

* * *

المطلب السابع:
أهميّة اللغة في الدلالة الأصولية

١- اللغة أحد مداخل أصول الفقه:

قال الطوفي: «**اعلم أنّ الكلام في اللغات هو كالمدخل في أصول الفقه، من جهة أنه أحد مفردات مادّته، وهي: الكلام والعربية وتصوّر الأحكام، فأصول الفقه متوقفة علىٰ معرفة اللغة لورود الكتاب والسنّة بهما، الّلذين هما أصول الفقه وأدلته، فمَن لا يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة**»[١].

علىٰ منوال هذا القول وفحواه نسج الأصوليون تبرير استمداد بعض مادّة الأصول من اللغة، حتىٰ تضافرت أقوالهم في مشروعية هذا الاستمداد وأحقيّته، إذ يتوقّف علم أصول الفقه علىٰ مقدّمات من العلوم الأخرىٰ، من تلك المقدّمات علم اللغة ومبادئها؛ لأجل توقُّف العلم بأدلة الأصول علىٰ العلم بالعربية، حيث جاء الأصلان الأوّلان -الكتاب والسنّة- بلسان العربيّة[٢].

بل «لمّا كان المرجع في معرفة شرعنا إلىٰ القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفا علىٰ العلم بهذه الأمور، **وما لا يتم الواجب المطلق إلا به - وكان مقدورا للمكلف - فهو واجب**»[٣] ويؤكّد

---

(١) الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٨.

(٢) ينظر: الجويني، ١/ ٧٨، و الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٧، وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ١/ ٢٠١ والإيجي، شرح العضد (ص١٠)، ، والمرداوي، التحبير، ١/ ١٩١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٤،

(٣) الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٣.

الإمام ابن عبد البر[1] أحقيّة المدخل اللغوي لفهم ألفاظ الشريعة بقوله: «ومّما يُستعان به علىٰ فهم الحديث: ما ذكرناه من العون علىٰ كتاب الله، **وهو العلم بلسان العرب ومواقع كلامها، وسعة لغتها، واستعارتها، ومجازها، وعموم لفظ مخاطبتها، وخصوصه، وسائر مذاهبها لمن قدِر**، فهو شيء لا يستغنىٰ عنه، وكان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- يكتب إلىٰ الآفاق: (أن يتعلموا السنة والفرائض واللَّحن - يعني النحو - كما يُتعلَّم القرآن)[2]...»[3]، ويجعل ابن تيميّة العربية وعلمها من دين الله، فـ «نفس اللغة العربية من الدّين، ومعرفتها فرض واجب،... ثمّ منها ما هو واجب علىٰ الأعيان، ومنها ما هو واجب علىٰ الكفاية، وهذا معنىٰ ما كتبه عمر إلىٰ أبي موسىٰ الأشعري - رضي الله عنهما -: (أما بعد: فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية، وأعربوا القرآن، فإنه عربي)[4]...؛ **لأنّ الدين فيه فقه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلىٰ فقه أقواله، وفقه السنة هو الطريق إلىٰ فقه أعماله**»[5]. وقد ارتبطت اللغة بأصول الفقه مع بداية تدوينه بيد الإمام الشافعي، حين ابتدأ رسالته ببيان عربية القرآن والنبي ﷺ، حتىٰ قال: «وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يَعلمُ من إيضاح جُمَلِ علم الكتاب أحدٌ جَهِلَ سعة

---

(١) هو يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النمري أبو عمر، شيخ علماء الأندلس، وحافظ أهل المغرب، وأحد كبار المالكية، كان مؤرخاً موفقاً في التأليف ومعاناً عليه، من مصنفاته: التمهيد، والاستذكار، والاستيعاب، وجامع بيان العلم وفضله، توفي سنة ٤٦٢هـ.
[ينظر: الديباج المذهب (٢/ ٣٤٩)، وشجرة النور الزكية (١/ ٢٨٩)].

(٢) أخرجه الدارمي في سننه، ٤/ ١٨٨٥، وسعيد بن منصور في سننه، ١/ ٤٣، والبيهقي في الكبرى، ٦/ ٣٤٤.

(٣) جامع بيان العلم، ٢/ ٢٨٢.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، ٥/ ٢٤٢، وعنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم، ٢/ ٢٨٢، وكتاب عمر هذا قال عنه البيهقي في معرفة الآثار والسنن ٧/ ٣٦٧: (وهو كتاب معروف مشهور)، وقال عنه ابن القيم في إعلام الموقعين ٢/ ١٦٣: (هذا كتاب جليل تلقّاه العلماء بالقَبول).

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٧.

لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرُّقَها، ومَن عَلِمه انتفت عنه الشّبه التي د خلت علىٰ مَن جهل لِسانها»[1].

٢- اللغة كاشفة عن مقصود الشارع:

لعلّ بيان أهميّة اللغة السابق بدَهيّ البيان، بما لا يحتاج إلىٰ مزيد استرسال في شرح أهميّة اللغة في علم الفقه وأصوله، غيرَ أنّ اللغة أوغلت في أكثر مباحث الأصول وجلّ مفاصله، بما يصدُق عليه قول إمام الحرمين[2]: «**اعلم أنّ معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني**»[3]، وذلك يجعل النّاظر يتشوّف إلىٰ شيء آخر يفسّر سرّ ارتباط الأصول باللغة بجانب ما جرىٰ تبريره من عربية النصوص الشرعيّة.

وليس وراء كنه (الفقه) بمعناه اللغوي مطمع يقوم بتفسير سرّ التوغّل اللغوي في أصول الفقه، فإنّ ماهيّة الفقه الوضعيّة اللغويّة تمنح اللغة مدخلا غير يسير في الفقه وأصوله، وتتسلّط من خلاله علىٰ أكثر مطالبه ومعالمه، فمعنىٰ الفقه في الوضع اللغوي علىٰ الجملة هو: (**العلم بالشيء والفهم له**) [4]، ويختص معناه اللغوي في علم الدلالة بفهم دقائق الأشياء، أي: **فقه الأشياء وليس مُطلق فهمها**، «**فالفقه أخصّ من الفهم**»[5]، وعلىٰ أساس ذلك يعرّف الأصوليون الفقه لُغويّا بأنه: (**معرفة قصد**

(١) الرسالة، (٥٠).

(٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الطائي السنبسي، أبو المعالي الجويني، أحد أعيان الشافعية والأئمة المتكلمين، توفي سنة٤٨٧هـ، من تصانيفه: النهاية في الفقه، والشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، وغياث الأمم.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ١٥٩، وطبقات الشافعية للإسنوي، ١/ ١٩٧].

(٣) البرهان، ١/ ١٣٠.

(٤) ينظر: الفيروز آبادي، القاموس، (ص١٦١٤)، مادة (فقه)، والغزالي، المستصفى، ١/ ٨، والمرداوي، التحبير، ١/ ١٥٧.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٦، وينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ٣٧٩.

المتكلّم)، أو هو (**فهم غرض المتكّلم من كلامه**)[1]، وإنما خصّه الأصوليون بفهم (قصد المتكلّم) لأن الفقه المعنيَّ به عندهم هو فقه النّص، (أي كلام الشارع)، لِيصبح تأصيل الفقه تأصيلا لفهم قصد الشارع من كلامه، والفهم «عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كلّ ما يرد عليه من المطالب»[2]، لكنّ هذه الجودة الذهنيّة ما كانت لِتتهيّأ لاقتناص قصد كلام الشارع دون أن تتجوّد باللغة العربية، فاستبان أنّ فهم قصد الشارع هو بطريق فهم اللغة العربية، فاللغة مدخل كاشف لقصد الشارع الذي هو دلالته اللفظية النظميّة والمعنوية، كما قرّره ابن تيمية وأطّره بقوله: «**ولهذا كانت دلالة الألفاظ علىٰ معانيها سمعية عقلية تسمّىٰ الفقه، ولهذا يقال لمن عرفها: هو يفقه، ولمن لم يعرفها لا يفقه،... ولهذا كان المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة**»[3].

ففقه اللغة هو المعين علىٰ فهم مراد المتكلّم ومقاصده عموما، وعلىٰ فهم مراد الشارع ومقاصد كلامه خصوصا، وإذا الناظر لم يستمد أصول الفهم من قوانين اللغة وأعرافها تلبّست عليه الألفاظ وغابت عنه المقاصد وخَفِيَت عليه المُرادات[4]، لذلك «**فإنّ أوّل الفقه فهمُ خطاب الله تعالىٰ ورسوله ﷺ**»[5]؛ لأنّ «معرفة حدود ما أنزل الله علىٰ رسوله ﷺ أصلُ العلم وقاعدته وآخِيَّتُه التي يَرجع إليها المجتهد، فلا يُخرِج شيئا من معاني ألفاظه عنها، ولا يُدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقَّها، ويفهم المراد منها»[6].

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٤، والرازي، المحصول، ١/ ٧٨، والمرداوي، التحبير، ١/ ١٥٧..

(٢) الآمدي، الإحكام، ١/ ٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٧/ ١١٦.

(٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٤٧.

(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٨.

لقد وضح بجلاء أنّ استجلاب اللغة إلىٰ أصول الفقه هو لأجل الاستعانة بها علىٰ كشف مقاصد الشارع، وإذا تقرّر ذلك فإنّ أبا إسحاق الشاطبي[1] لم تغب عنه هذه الحقيقة وهو المعني في ترتيب أصول الفقه علىٰ المقاصد الشرعيّة، بل قرّرها وأكّد عليها عندما أبان أنّ فهم الدّلالات الشرعيّة مرهونة في العلم بالعربية والإلمام بالمقاصد الشرعيّة؛ لأنّ «**القرآن والسنة لمّا كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أنّ مَن لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما**، إذ لا يصحّ له نظر حتىٰ يكون عالما بهما، فإنّه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة»[2]، وفي موضع آخر قال: «ومَن ليس له أصالة في اللسان العربي فعمّا قريبٍ يفهم كتاب الله تعالىٰ علىٰ غير وجهه، كمَا أنّ مَن لم يتفقَّهْ في مقاصد الشريعة فَهِمَها علىٰ غير وجْهِها»[3]، لذلك نجد الشاطبي شديد الاحتفاء باللغة والتأكيد علىٰ أهميتها، مثل مبالغته في اشتراطه علىٰ المجتهد أن يبلغ في العربيّة مبلغ سيبويه[4] وأئمّة اللغة[5]، وأن يضارع فهمُه للخطاب فهمَ العربي الأمّي الفصيح وقت نزول الوحي[6]، ولم يحتف بالمقدّمات اللغويّة الرياضيّة، بل بصلب المباحث اللغويّة؛ لأنّ «كلّ مسألة مرسومة

(١) هو إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، أبو إسحاق، المالكي، أحد الأئمة النظار، والجهابذة الأخيار، أصولي فقيه، ونحوي شهير، من مصنفاته: الموافقات في أصول الشريعة، والاعتصام، والإفادات والإنشادات، وشرح على الخلاصة في النحو، توفي عام ٧٩٠هـ.
ينظر: [شجرة النور الزكية ٢/ ٢٩، والفكر السامي ٤/ ٢٩١، ومعجم المؤلفين ١/ ٧٧]

(٢) الموافقات، ٣/ ٢١٣.

(٣) الاعتصام، ٢/ ١٣٣.

(٤) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، الملقب سيبويه، إمام النّحاة، أول مَن بسط علم النحو، له مصنّف (الكتاب) في النحو، توفي شابا سنة ١٨٠هـ.
[ينظر: طبقات النحويين، (ص٦٦)، وبغية الوعاة، ٢/ ٢٩٩]

(٥) ينظر: الموافقات، ٥/ ٥٣.

(٦) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ١٣١.

في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية .. **فوضعها في أصول الفقه عارية**... كمسألة ابتداء الوضع»[1]،أي مسألة تحديد واضع اللغة.

واللغة كمدخل للفقه وأصوله هي مُعينةٌ علىٰ معرفة قصد الشارع فحسب، **وليست مُنشِئةً للأحكام الدينيّة أو مؤسِّسةً للمعاني الشرعيّة**؛ لأنّ اللغة «مدرجة اللسان وفطنة لمعاني الكلام، وأكثر ما فيها أنّها عبارة عن الشيء باسمه تمييزا له عن غيره بوضعه، ولاحظّ لأمثال هذا في إيجاب شيء وإثبات حكم»[2]، كما هي غير معنيّة في الحكم علىٰ صحة كلام المتكلّم، فاللغة مجرّد وسيلة استعمال لإيصال ما في الضمائر، إنّما الحاكم علىٰ صحّة الكلام هو عقل المستمع، فهو الكفيل بالحكم علىٰ صدق كلّ قَوْلة من القولات أو كَذِبها، بمعزل عن اللغة كعبارات، وبتعبير عبد القاهر الجرجاني فـ «إنّ اللغة لم تأت لتحكم بحكمٍ أو لِتثبت وتنفي وتنقض وتبرم، فالحكم بأنّ الضرب فعلٌ لزيد أو ليس بفعل له، وأنّ المرض صفةٌ له أو ليس بصفة له، شيءٌ يضعه المتكلّم ودعوىٰ يدّعيها، وما يعترض علىٰ هذه الدّعوىٰ من تصديق أو تكذيب، أو اعتراف أو إنكار، وتصحيح أو إفساد، فهو اعتراض علىٰ المتكلم، وليس اللغة في ذلك بسبيل، ولا منه في قليل ولا كثير، وإذا كان كذلك كان كلُّ وصفٍ يستحقّه هذا الحكم من صحة وفساد، وحقيقة ومجاز، واحتمال واستحالة، **فالمرجع فيه والوجه إلىٰ العقل المحض، وليس للغة فيه حظ، والعربي فيه كالعجمي، والعجمي كالتركي**...»[3].

وكذلك علوم اللغة في الشريعة، لا حظّ لها في أحكامها إلا بمقدار وسيلتها البيانيّة، **وكونها هاديةً لمراد الكتاب والسنة، إذ إنّ حقيقة صلتها بالشريعة هو البيان**

(١) الموافقات ١/ ٣٧-٣٨.

(٢) السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢.

(٣) أسرار البلاغة، (ص٣٢٢).

والإيضاح، لا الاختراع والإنشاء[1]، و «إنّما احتاج المسلمون إليها لأجل خطاب الرسول ﷺ بها، فإذا أُعرض عن الأصل كان أهل العربية بمنزلة شعراء الجاهلية، أصحاب المعلقات السبع ونحوهم»[2]، **بذلك تبيّن أنّ الإحالة علىٰ اللغة هو لكشف المعاني وليس لتأسيسها، إذ إنّ حقيقتها هو «فقه التعبّد بالألفاظ الشرعيّة الدّالة علىٰ معانيها، كيف تُؤخَذ وتُؤدّىٰ»**[3]، كما في معنىٰ الأمر هل هو للوجوب أو غيره، وفي حقيقة النهي هل هو للتحريم أو غيره، وفي إجراء المطلق علىٰ إطلاقه، أو حمله علىٰ مقيّده، ونحو ذلك، ثمّ **«ما كان من تلك المباحث الكليّة مُستفادا من أدلّة الشرع فهو أصولي شرعي، وما كان مُستفادا من مباحث اللغة فهو أصولي لُغويّ، وما كان مُستفادا من غير هذين فهو من علم الرأي»**[4].

٣- كيفيّة استمداد مادّة الأصول من اللغة:

لمّا لزم استمداد بعض أصول الفقه من اللغة، صار الاستمداد جاريا علىٰ وجهين، هما:

الوجه الأول: استمداد تأصيل دلالة صيغ الألفاظ: وهي الدّلالة الظاهرة من صيغة اللفظ، فالصّيغة هي التي تحدّد المعنىٰ وتدلّ عليه، وتأصيل دلالتها يجب أن يُستمدّ من قوانين اللغة وعُرفها، وقد بذل الأصول جهدا حثيثا في تحصيل قوانين دلالة الصيغ من اللغة، وصرف الأصوليون أكثر عنايتهم إلىٰ هذا السبيل، حتّىٰ صار **«معظم نظر الأصولي في دلالات الصيغ»**[5]، كالنّظر في صيغة الأمر والنهي، والنّص

---

(١) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٤٤.
(٢) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٠٧.
(٣) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٤٤.
(٤) الشوكاني، أدب الطلب ومنتهى الأرب، (ص١٢١).
(٥) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩١.

والظاهر والمؤوّل والمجمل، والعام والخاص، والإطلاق والتقييد، فالنّظر في ذلك كلِّه «**نظر في مقتضىٰ الصيغ اللغوية**»[1].

الوجه الثاني: استمداد دلالة فحوىٰ الألفاظ ومعقولها وضروراتها: وهي الدلالة التي لم تباشرْها صيغ الألفاظ، بل احتواها معناها، واستبطنها فحواها، واقتضاها سياقها، وقد دلّ عليها اللفظ بواسطة العقل، فدلالتها لغويّة عقليّة، فاللغة مع عون العقل يكشفان فحوىٰ اللفظ غير المنطوق به، كدلالة المفهوم ولإشارة والاقتضاء، والعلل القياسيّة المُستوحاة من معنىٰ اللفظ[2]، فإنّ «المراد من المعاني: المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية التي تسمىٰ عللا»[3]، ومن حيث إن صيغة اللفظ لم تباشر دلالة الفحوىٰ والمفاهيم احتيج إلىٰ العقل لاستخلاصها، ومن حيث إن العقل لا يستقلّ بتلك الدّلالة دون تأييد قوانين اللغة ومعهود اللسان احتيج إلىٰ علم اللغة لاستفسارها، «**لأنّ الأغراض المعقولة والمعاني المُدركة، لا يُدخل إليها إلا باللغة الجامعة**»[4]، و يُفصح الغزالي عن ارتباط الدّلالات والإيماءات العقليّة باللغة فيقول: «دلالة الألفاظ علىٰ الشيء إمّا أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف، ولا يُحكم بالإحالة علىٰ العرف إلا إذا امتنع إحالته علىٰ اللغة والتعليل؛ **لأن التنبيه بطريق التعليل من اللغة، كما أنّه بطريق الوضع من اللغة**»[5].

* * *

(١) الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٤.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣.

(٣) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٢.

(٤) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١١، وهو من قول أبي سعيد السيرافي النحوي.

(٥) شفاء الغليل، (ص٥٦).

المبحث الثاني

خصائص نصوص الشريعة

ويشتمل علىٰ خمسة مطالب:

المطلب الأوّل: خصيصة الحفظ

المطلب الثاني: خصيصة البيان

المطلب الثالث: خصيصة الشمول

المطلب الرابع: خصيصة الإعجاز

المطلب الخامس: خصيصة التشابه والائتلاف

المطلب الأوّل:

خصيصة الحفظ

هذه الشريعة المباركة قد حفظها الله تعالىٰ من كلّ تحريف أو تبديل أو تغيير، وذلك بحفظ مصدريها – الكتاب والسنّة – فهي شريعة معصومة من عهد صاحبها ﷺ إلىٰ يوم الدّين، وتتبيّن هذه الخاصيّة من وجهين[1]:

الوجه الأول: الأدلة الدالّة علىٰ ذلك تصريحًا وتلويحًا، مثل: قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[2]، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ﴾[3]،وقوله: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[4]، فأخبر تعالىٰ أنه يحفظ آياته ويحكمها حتىٰ لا يضيع منها شيء، ولا يمسّها تحريف، ولا يخالطها تبديل، كذلك السنة وإن لم تذكر في الآيات الكريمة، فإنها مبيِّنة للقرآن وتابعة له، فينبغي أن يشملها قانون الحفظ[5]؛ لأنّ «في القرآن مجملا كثيرا كالصلاة والزكاة والحج، وغير ذلك ممّا لا نعلم ما ألزمنا الله تعالىٰ فيه بلفظه، لكن ببيان النبي ﷺ، فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه»[6].

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٢/ ٩١.

(٢) من الآية ٩، من سورة الحجر.

(٣) من الآية ١، من سورة هود.

(٤) من الآية: ٤٢، من سورة فصلت.

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٢/ ٩١، ود/ مصطفي السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص ١٥٧).

(٦) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٦٥-١٦٦..

وتتأكّد خاصيّة الحفظ الإلهي للشريعة الإسلاميّة عندما ظهر جواز تحريف الشرائع السماوية السابقة أو ضياعها، في حين أنّه لم يجز لأحد من أهل القرآن الكريم ذلك، قيل لأحد العلماء: لِم جاز التبديل علىٰ أهل التوراة ولم يجز علىٰ أهل القرآن؟ فقال: قال الله تعالىٰ في أهل التوراة: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾[1]، فوكل كلَّ الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم قدَرا. وقال في أهل القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2]، فاختصّ الله في حفظه، فلم يجز التبديل عليهم قدَرا[3].

الوجه الآخر: أن شهادة الواقع من زمن الرسول ﷺ إلىٰ يومنا تؤكد ذلك:

فقد قيّض الله تعالىٰ دواعي الأمة للدفاع عن الشريعة جملة وتفصيلاً، إذ قيّض للقرآن حَفَظة تناقلته نقلاً متواتراً مقطوعـًا. وقيّض الحقّ سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن أهل العدالة والثقة من النقلة، حتىٰ ميَّزوا بين الصحيح والسّقيم. وهكذا جرىٰ في جملة الشريعة، ثم قيّض الله تعالىٰ لكل علْمٍ رجالاً حفظة علىٰ أيديهم، حتىٰ قيّض الله تعالىٰ ناسـًا يناضلون عن الدّين، ويذودون عن الشريعة، فنظروا في ملكوت السموات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً[4].

«ولقد جاء علىٰ هذا القرآن زمان في أيام الفتن الأولىٰ كثرت فيه الفرق وكثر فيه النزاع. وطمت فيه الفتن وتماوجت فيه الأحداث، وراحت كل فرقة تبحث لها عن

---

(١) من الآية ٤٤، من سورة المائدة.

(٢) الآية: ٩.، سورة الحجر.

(٣) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠/ ٩، والشاطبي، الموافقات ٢/ ٩١.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٩٣، و د/ يوسف العالم، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص ٩٤).

سند في القرآن أو في حديث رسول الله ﷺ، فأدخلت هذه الفرق علىٰ حديث رسول الله ﷺ ما احتاج إلىٰ جهد عشرات العلماء الأتقياء لتحرير سنة رسول الله وتنقيتها وغربلتها من كل دخيل عليها، حتىٰ عجزت هذه الفرق جميعـًا وفي أشد أوقات الفتن حلوكة واضطرابـًا أن تحدث حدثـًا واحداً في نصوص هذا الكتاب المحفوظ، وبقيت نصوصه كما أنزلها الله».

* * *

المطلب الثاني:

خاصية البيان

لقد جاءت نصوص الشريعة ناصعةً شافيةً، وبيّنةً كافيةً، حتىٰ لا يحتاج مع وضوحها إلىٰ بيِّنة تعدوها أو حجة تتلوها، فلا عوج في نظمها ولا غموض في معانيها، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ﴾[1]. وقد أكّد المولىٰ سبحانه بيان كتابه وظهور معانيه في أكثر من آية، كقوله: ﴿ كِتَـٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَـٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[3]، ووصف نزوله بأنّه نزَلَ ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[4]، وإبانة القرآن تعني وضوح دلالته علىٰ المعاني التي يريدها الله من كلامه، «**وإذا كان الأمر كذلك كان قومه أوّل من يَفهم عنه، ثمّ يَصيرون حجةً علىٰ غيرهم**»[5]، فالبيان هي سمة الشريعة اللازمة لنصوصها، حتىٰ أنّ الذّهاب عن بيانها إلىٰ بيان غيرها كالذّهاب عن الضروريات والتشكّك في المشاهدات[6].

وأوضح وجوه تيسير القرآن المجزوم به في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾[7] هو بيانه، فاليسر يعني السهولة، وهي السهولة في الألفاظ

(١) الآية ١، من سورة الكهف.

(٢)الآية ٣، من سورة فصلت.

(٣) الآية ١٣٨، من سورة آل عمران.

(٤) الآية ١٩٥، سورة الشعراء.

(٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ٣/ ٢٩١.

(٦) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن (ص ٣ – ٧)، ابن عاشور، التحرير والتنوير ١٩/ ١٩٥.

(٧) الآية ١٧، من سورة القمر.

والمعاني، **فأمّا يسرُه في جانب الألفاظ**: فلأنّه في أعلىٰ درجات الفصاحة من حيث الكلام والتراكيب والانتظام، حتىٰ خفّ نطقه وسهل حفظه، **وأمّا يسرُه في جانب المعاني**: فلأنّه في غاية سهولة الفهم واتّضاح المعنىٰ من غير كلفة ولا إغلاق، مع وفرة مغازي جمله وأغراض سياقه، فتتولّد معانيه كلّما تكرّر النظر فيه[1].

ومن القرآن ما هو مُحكمٌ لا يفتقر إلىٰ بيان، ومتشابه لا يتبيّن المراد من مجرّد لفظه، بل بالبحث والنظر، ولكي يصحّ وصف القرآن بالبيان جاء معظمه محكما بيّنا، فالآيات المحكمات هي أم الكتاب، أي معظمه وجمهوره، علىٰ ما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[2]، فلو لم يكن المحكم أكثر وأغلب لكان الالتباس والإشكال كثيرا لكثرة المتشابه، وعند ذلك لا يصدق وصف القرآن بالبيان والهدىٰ، وإنّما نزل القرآن لِرفع الالتباس، والمتشابه إنّما هو إشكال والتباس، فلا ينبغي أن يكثر في نصوص الشريعة[3].

ولأجل اختصاص القرآن بالبيان نفىٰ الله تعالىٰ تطرّق أيّ ريب إليه يُورِث الشكّ أو الغموض في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[4]، فالآية نصّ في نفي كلّ فرد من أفراد الرّيب عن هذا القرآن العظيم، ومَن ارتاب فيه فإنّما ارتاب لعمىٰ بصيرته التي حجبته عن صدق أخباره وعدل أحكامه، وقد قال الله: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾[5]، **فالعمىٰ عن رؤية الحقّ لا يضادّ نفي الرّيبة عنه**[6].

وكذلك أحاديث الرسول ﷺ وعامّة ألفاظه جاءت بيّنةً واضحة، وحجةً

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢٧/ ١٨١.

(٢) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣٠٥-٣٠٩.

(٤) من الآية ٢، من سورة البقرة.

(٥) من الآية ١٩، من سورة الرعد.

(٦) ينظر: الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب (ص ٨-٩).

وافية، حتىٰ مات ﷺ ولم يترك رشدا إلا وقد هدىٰ إليه، ولا خيرا إلا ونصّ عليه، ولا شرّا إلا وحذّر منه، بكلّ ما أوتي ﷺ من فصاحة وبيان، وبلاغة وعرفان، حتىٰ ترك النّاس علىٰ المحجة البيّنة، كما خطبهم ﷺ قائلا: (**تركتكم علىٰ البيضاء، ليلُها كنهارها، لا يَزيغ عنها بعدي إلا هالك**) [١]، وكان ﷺ يحدّث النّاس بلغتهم ويبيّن لهم بلسانهم، ويدلّهم بمقتضىٰ عرف خطابهم، بأفصح الكلام وأبلغ التبيان، وكذلك عادة الله تعالىٰ في إرسال الرّسل، كما قال: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾[٢]، فكان الوحي ينزل عليه ﷺ بما يفهمه العربيّ قرشيا كان أو غيرَ قرشي، فأذعنوا لِكمال الحجة باكتمال المحجّة، لذلك قال سبحانه: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞ ﴾[٣]، فاكتمل البيان بعربيّة القرآن[٤]. ولا ينبغي أن تُشكل عربيّة الوحيين علىٰ عموم الشريعة للنّاس كافّة؛ لأن اللسان الذي نزل به الوحي لسان عربي، وهو ﷺ يبلّغه إلىٰ طوائف العرب، والعرب يترجمونه لغير العرب[٥]، قال الجاحظ: «وقد جعل الله تعالىٰ قومَ كلّ نبي هم المبلغين والحجة، ألا ترىٰ أنا نزعم أنّ عجْزَ العرب عن مثل نظم القرآن، حجةٌ علىٰ العجم من جهة إعلام العرب العجمَ أنهم كانوا عن ذلك عَجَزَة»[٦].

بل إنّ أحد مظاهر الأميّة الموصوف بها النبي ﷺ والشريعة المطهرة في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ﴾[٧]هي سهولة الألفاظ وبسط المعاني علىٰ

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٤/ ١٢٦) والحاكم في مستدركه (١/ ٩٦)، وابن ماجة في سننه، باب اتباع سنة الخلفاء، (١/ ١١٦) رقم ٤٣، وصححه الألباني في الصحيحة رقم (٩٣٧)..

(٢) من الآية ٤ من سورة إبراهيم.

(٣) من الآية ٤٤ من سورة فصلت.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١١٢.

(٥) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٩/ ١٢.

(٦) البيان والتبيين، ٣/ ٢٩١.

(٧) من الآية ١٥٨ من سورة الأعراف.

مقتضىٰ أفهام الجمهور، بلا تعمّق في البحث ولا رمزيّة في الدّلالة تنغلق دونها فهوم الجمهور[1]، ولم يكن ﷺ متكلّفا لا في سمته ولا في كلامه، كما أمره الله بقول: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾[2]، فكان ﷺ يحدّث النّاس علىٰ مقتضىٰ طبيعته ومحض سجيّته، «والذي تجود به الطبيعة، وتعطيه النّفس سهوا رهوا[3] مع قلّة لفظه وعدد هجائه، وذلك أحْمدُ أمرا وأحسن موقعا من القلوب، وأنفع للمستمعين من كثيرٍ خرج بالكدّ والعلاج»[4]، فالواجب هو إجراء فهم الألفاظ الشرعية علىٰ وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين وغيرهم[5]، ولا يجوز اختصاص طائفة بفهم القرآن دون العامّة؛ لأن لفظه مشهور، واللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنىٰ خفيّ لا يعرفه إلا الخواصّ[6].

ومع بيان نصوص الشريعة أتمّ البيان قد يخفىٰ علىٰ بعض الناس معناها أو يُشْكِل لفظها، أو هما معا، وذلك لأمر خارج عنها وليس عائدا إلىٰ نفس النّص، والغالب أنّها قد تخفىٰ لسببين، هما: **الأوّل**: أنّه من باب المُجمل المفتقر إلىٰ البيان، والمجمل واقع في الشريعة، إنّما ما تعلّق به تكليف جاء بيانه حتما، وعلىٰ المجتهد طلب ذلك البيان[7]، «**فإن قال قائل: هلاّ اكتفىٰ الشرع بالبيان عن الإجمال؟ قلنا: أجمل ليتفاضل درجة العلماء بالاجتهاد وبدراسة معانيه**»[8]. **والثّاني**: بسبب بُعد عهد

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، (٢/ ١٤٣).

(٢) من الآية ٨٦، من سورة ص .

(٣) (سهوا رهوا)، أي سهلا متتابعا لا احتباس فيه، ينظر: أساس البلاغة (ص ٢٦٢)، مادة رهو.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ٤/ ٢٨-٢٩.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ١٣٨.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ٥/ ٢٠١، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٣٣.

(٧) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨٤-٢٨٥، و ابن بَرهان، الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١١٥، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٧٦

(٨) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٣.

النّاس عن آثار النبوّة، وجفاء طبعهم عن الفطرة السليمة، فتختفي عليهم المعاني الشرعيّة، «فقد يُشكل علىٰ كثير من الناس نصوص لا يفهمونها، فتكون مشكلة بالنسبة إليهم، لعجز فهمهم عن معانيها،... حيث قد تخفىٰ آثار الرسالة في بعض الأمكنة والأزمنة حتىٰ لا يعرفوا ما جاء به الرسول ﷺ، **إمّا أن لا يعرفوا اللفظ، وإمّا أن يعرفوا اللفظ ولا يعرفوا معناه، فحينئذ يصيرون في جاهلية بسبب عدم نور النبوة**»[1].

❊ ❊ ❊

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٠٧.

المطلب الثالث:

خصيصة الشمول

لمّا كان الإسلام هو الدّين الخاتم، وللنّاس كافّة، كان لزاما أن تختصّ نصوصه بخاصية الشمول والعموم، وشمولها يعني أمرين:

- **الأوّل**: شمولها لكلّ المكلّفين، فنصوص الشريعة بحسب المكلفين عامّة، فلا يختص خطابها بمكلّف دون غيره، مادام شرط التكليف موجوداً[1].
- **والثاني**: شمولها لكلّ ما يحتاجه النّاس علىٰ الإطلاق، فمعاني النصوص الشرعية ومقاصدها تعمّ حوادث الزمان والمكان، حتىٰ لا تخلو حادثة من حكم الشريعة في جميع الأعصار والأقطار والأحوال [2].

والدليل علىٰ أنّ نصوص الشريعة عامّة لكل المكلفين كافة، ولا يُحاشىٰ من ذلك أحد: فمن النّص والمعنىٰ.

فأمّا الدليل النّصي: فقد تضافرت النصوص علىٰ إثبات عموم الشريعة لكافة المكلّفين دون استثناء. كقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾[3]. وقوله: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾[4].

---

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٣/ ١٠٦، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٧.

(٢) ينظر: الجويني، الغياثي، (ص ١٩٣)، و د/ السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (ص١٣٠).

(٣) من الآية ٢٨، من سورة سبأ.

(٤) من الآية ١٥٨، من سورة الأعراف.

وقوله ﷺ في حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه-: (**أعطيت خمساً لم يُعطهن أحد قبلي...**). وذكر منها: (**وبعثت إلىٰ الأحمر والأسود**)[1]. وأشباه هذه النصوص الدّالّة علىٰ عموم الرسالة وشمولها لكلّ النّاس علىٰ السّواء[2].

وأمّا الدليل المعنوي فمن وجهين:

الأول: أنّ الأحكام إذا كانت موضوعة لصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلىٰ ما تقتضيه الأحكام من المصالح سواء، لأنهم مطبوعون بطابع الإنسان المتّحد في حاجياته وضروراته، وما يُكمِّل ذلك، ولو وضعت علىٰ الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق[3]، وإنما يستثنىٰ من ذلك ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ إلىٰ أن قال: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾[4] ، أو كان خاصّا ببعض أصحابه كاختصاص أبي بردة بن نيّار[5] بجواز التّضحية بالعناق «الجذعة» في قوله ﷺ: (**ولن تجزئ عن أحد بعدك**)[6]، فالعموم هو الأصل والقاعدة المستمرّة، والخصوص علىٰ خلاف الأصل وهو الاستثناء، «**فحيث لا يتبيّن التخصيص نعلم العموم**»[7]، كما أنّ الاختصاص من هذا

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب المساجد ومواضع الصلاة (ص ٢١٢) رقم ١١٦٣.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٧.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٤٠٨.

(٤) من الآية ٥٠، من سورة الأحزاب.

(٥) هو هانئ بن عمرو بن عبيد بن كلاب البلوي، حليف الأنصار، مشهور بكنيته أبي بردة، خال البراء بن عازب، شهد بدراً وما بعدها، مات في أول خلافة معاوية رضي الله عنه، بعد أن شهد مع علي رضي الله عنه حروبه كلها.
ينظر: [«أسد الغابة» ٦/ ٢٧، و«الإصابة» ٦/ ٤١٠، ٧/ ٣١].

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر (ص ١٥٤) رقم ٩٥٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب وقتها، (ص ٨٧٥) رقم (٥٠٧٣).

(٧) الرازي، المحصول، ٢/ ٣٩٢.

الوجه دليل آخر علىٰ أنّ الأصل والقاعدة المستمرّة هو عموم خطاب الشارع، لأنّه «**إنما يتحقّق معنىٰ الاختصاص إذا كان مساويا لغيره في جملة الأحكام، ثمّ انفرد بهذه الخصائص**»[1].

الثاني: إجماع العلماء المتقدّمين علىٰ ذلك من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم. ولذلك صيّروا نصوص أفعال رسول الله ﷺ حجةً للجميع في أمثالها. وجعلوا فيما وقع من الأحكام علىٰ قضايا معيّنة لا صيغ لها من العموم اللفظي عامّةً، فلا يكون الحكم علىٰ خصوص واقعته الأولىٰ مختصّاً به، كما رجع الصحابة فيما سئلوا عنه من الحوادث إلىٰ قضاياه ﷺ في أشخاص مخصوصين، ثمّ عمَّموا حكمها علىٰ جميع مثيلاتها، كرجوعهم في حدّ الزنا إلىٰ حكمه ﷺ في ماعز [2]، وغيرها من الحوادث[3]، كذلك قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾[4]، فقد قرّر حكم الزواج من طليقة المتبنّىٰ في مخصوص، كي يكون للنّاس عامّة، وتقرير صحة الإجماع لا يحتاج إلىٰ مزيد، لوضوحه عند مَن زاول أحكام الشريعة[5].

---

(١) ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ٢٢٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقرِّ: لعلك لمست أو غمزت؟ (ص ١١٧٤) رقم ٦٨٢٤، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه (ص ٧٥٠) رقم ٤٤٢٤.

وماعز هو ماعز بن مالك الأسلمي، أتى النبي صلى الله عليه وسلم واعترف بالزنا فرجمه، وقيل: إنه معدود من المدنيين، وكتب له رسول الله كتاباً ﷺ بإسلام قومه.

[ينظر: أسد الغابة، ٥/ ٦].

(٣) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣/ ١٠٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/ ٤١٥، وابن مفلح، أصول الفقه، ٢/ ٨٦٣، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٤٧٠، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤١٠، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٢/ ٣٠٣.

(٤) من الآية ٣٧، من سورة الأحزاب.

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٨ – ٤١١.

وأمّا شمول نصوص الشريعة الإسلامية لكلّ ما يحتاجه الناس ويحدث لهم: فلأنّها عامّة ومطّردة، وجارية في أفعال المكلفين على الإطلاق، حتى وإن كانت آحاد أفعال المكلفين وحوادثهم الخاصة لا تتناهى، «**فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يُدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة**»[1].

وقد تتالت النصوص في الدلالة على ذلك الشمول. منها:

- قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[2]. قال الإمام الشافعي رحمه الله مصدراً لهذه الآية: «فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على الهدى فيها»[3]، فالله جلّ جلاله «لم يترك شيئا من أمر الدّين إلا وقد دللنا عليه في القرآن، إمّا دلالة مبيَّنة مشروحة، وإمّا مجملة يُتلقَّى بيانها من الرسول ﷺ، أو من الإجماع، أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب»[4].

- قوله ﷺ: (**بُعِثتُ بجوامع الكَلِم**)[5]،«فيتكلم ﷺ بالكلمة الجامعة العامّة، التي هي قضية كليّة وقاعدة عامّة، تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطةً بأحكام أفعال العباد»[6].

ومن عموم نصوص الشريعة وشمولها: أنّها شملت جميع المصالح الدنيوية

---

(١) المرجع السابق، ١/ ١٠٨.

(٢) من الآية ٨٩، من سورة النحل.

(٣) الرسالة (ص ٢٠).

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٦/ ٣٨٥.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: (نصرت بالرعب..) (ص ٤٩٢) رقم ٢٩٧٧، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب مواضع الصلاة، (ص٢١٢) رقم ٥٢٣.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠.

والأخرويّة، الفردية والجماعية، فالشريعة لا تعرف الدنيا بدون الآخرة، ولا الآخرة بدون الدنيا، ولا تعرف الجماعة بدون الفرد، ولا الفرد دون الجماعة، والشريعة تسلك مسلك الموازنة بين مصالح الدنيا والأخرىٰ. وجاء في تقرير مبدأ رعاية مصالح الدنيا والآخرة قوله تعالىٰ: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾[1]. فقد حرص الشارع علىٰ واقعيّة التوازن بين مصلحتي الدنيا والآخرة[2].

* * *

(١) من الآية ٧٧، من سورة القصص.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٦٢، ٨٦، ود/ يوسف العالم، المقاصد للشريعة الإسلامية، (ص ٤٦).

المطلب الرابع:

خصيصة الإعجاز

١- المراد بالمعجزة:

المعجزة هي: الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدّي، والسَّالم عن المعارضة، حسِّيا أو معنويا[١].

ومع كلّ رسولٍ معجزةٌ دالّة علىٰ نبوَّته وصدق رسالته، وجاءت معجزة رسولنا الكبرىٰ في إنزال القرآن؛ ولأنّ إعجاز القرآن إعجاز معنويّ، ودائم غير منقطع، فقد فاق المعجزات الحسيّة المنقطعة بموت صاحبها، كما هي أكثر معجزات الرسل السابقين، فإعجاز القرآن باق ببقائه، ومتجدّد بتجدّد قراءته[٢]، كما أنّ «إعجاز آيات الأنبياء يعرفها العالم والجاهل، وأما إعجاز القرآن فإنما يعرفه العلماء بلغة العرب، ثم يعرفه سائر الناس بأخبار العلماء لهم بذلك»[٣] وبنحو هذا المعنىٰ فسَّر العلماء قوله ﷺ: **(ما من الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطي ما مِثله آمن عليه البشر، وإنمّا كان الذي أُوتيته وحيا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرَهم تابعا يوم القيامة)** [٤]. **وقد جاء هذا المعنىٰ في تأويل قوله تعالىٰ**: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا

(١) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٥/ ١٨٣٧ .

(٢) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٩/ ٨، و د/ محمد الصبّاغ، لمحات من علوم القرآن (ص ٧٩).

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل، ١/ ١٩٠ .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي، (ص٨٩٣) رقم ٤٩٨١، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا ﷺ (ص٧٦) رقم ١٥٢.

ﭐلْأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ﴾[1]، «فأخبر أن الكتاب آية من آياته وعَلَم من أعلامه، وأنّ ذلك يكفي في الدّلالة ويقوم مقام معجزات غيره وآيات سواه من الأنبياء صلوات الله عليهم»[2].

٢- صور الإعجاز القرآني:

امتاز القرآن الكريم بسمة الإعجاز عن غيره من الخطابات، وشاركته السنة النبويّة في بعض وجوه الإعجاز، وقد جاء الإعجاز علىٰ صور متعدّدة، تتفاوت درجات الإعجاز بتفاوت شرف المُعجِز، فإعجاز القرآن ليس كإعجاز السنّة[3]، وأصرح صور الإعجاز الآتي:

الصورة الأولىٰ: إعجاز التحّدي (الإعجاز البلاغي):

وهو أصل الإعجاز وأعلاه، **واختصّ به القرآن الكريم**، فقد تحدّىٰ القرآن الكريم مجموع الإنس والجنّ بالإتيان بمثله، متدرّجا في ذلك من مثله كاملا إلىٰ سورة واحدة، ولـم يستطع أحدٌ مجاوبة هذا التحدِّي علىٰ مرّ العصور وكرّ الدهور،

---

(١) الآيتان ٥٠، ٥١، من سورة العنكبوت.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن (ص ١٤).

(٣) اختلف العلماء في تحديد صورة إعجاز القرآن الكريم، هل هو مختص بتحدّي الإتيان بمثله، أو أعم ؟، ومنشأ الخلاف – والله أعلم- أنّ لفظ الإعجاز لم يرد بالنصوص، إنما دلَّ عليه تحدّي القرآن بمماثلته، وقد عجزوا عن ذلك، وحين خصّ بعض العلماء الإعجاز في صورة التحدّي اختار البعض الآخر أن جلَّ ما قيل عن صور الإعجاز صادقة في إعجازها، وإن تفاوتت درجاتها وجاز دخول السنة في بعضها، ينظر: الزركشي، البرهان، ٢/ ١٠٦، والسيوطي، الإتقان، ٥/ ١٨٩٢-١٨٩٥.

وتقول بنت الشاطئ في (الإعجاز البياني للقرآن)، (ص ٧٩): (اختلفت مذاهب السلف من علماء الإسلام في بيان الإعجاز، وتعدّدت أقوالهم في وجوهه، لكن إعجازه البلاغي لم يكن قط موضع خلاف، وإنّما كان الجدل بين الفرق الإسلامية، في اعتباره الوجه في الإعجاز، أو القول بوجوه أخرى معه).

فقد تحدّاهم الله تعالىٰ بمماثلة القرآن كاملاً فقال: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[١] ثم بعشر سور منه فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾[٢]، ثمّ بسورة واحدة، فقال: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾[٣].

فأمّا وجه إعجاز القرآن: فما فيه من عظمة النّظم وحسن التأليف والترصيف، وتوالي فصاحته وبديع أسلوبه، وسلامته من كل العيوب، وخروجه عن جميع النَّظم المعتاد في كلام العرب، ومباينته لأساليب خطاباتهم،[٤]، «فالإعجاز واقع في نظم الحروف التي هي عبارات كلامه وإلىٰ مثل هذا النظم وقع التحدّي»[٥]، ولائق أن يكون التحدّي بفصاحة النّظم والتأليف لا بغيرها، إذ لم يُؤتَوا إلّا بما يستطيعون مثله بالجملة[٦].

ويفسّر عبد القاهر الجرجاني وجه إعجاز نظم القرآن بالفصاحة مع «**توخّي معاني النحو وأحكامه بين الكَلِم**»، ويجعل هذا القانون شاملا لكلّ الإعجاز، فيدخل فيه كلّ ضروب البلاغة من استعارة وكناية وتمثيل ومجاز وسواها؛ لأنّ الكلّ محكوم بالتأليف مع غيره، وأحكام النحو هي الرابط بينها، فالفصاحة لا تظهر بلفظ واحدٍ من أفراد الكلمات بل بتركيبها مع غيرها، فالألفاظ المفردة وما فيها من حذاقة حروفها وأصدائها خارجة عن وجه الإعجاز؛ إذْ هي معروفة قبل نزول القرآن[٧]،

(١) الآية ٨٨، من سورة الإسراء.

(٢) من الآية ١٣، من سورة هود.

(٣) من الآية ٢٣، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، (ص ٥٠) وابن عطية، المحرر الوجيز (٢/ ٥٢)، والسيوطي، الإتقان، (٥/ ١٨٨٣).

(٥) الباقلاني، إعجاز القرآن، (ص ٢٦١).

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات (٤/ ٢١٦).

(٧) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني (ص ٣٧٠).

وإنّما الإعجاز بضمّ اللفظة بعد اللفظة علىٰ طريقة مخصوصة، **والطريقة هي توخّي معاني النّحو وأحكامه**[1]. وإذا تعلّق الإعجاز بالبلاغة فهي «من الصفات الرّاجعة إلىٰ اللفظ، باعتبار إفادته المعنىٰ، فإنّه إذا قُصدت تأدية بالتراكيب ... فإنْ روعيت بقدر الطاقة صار الكلام بليغـًا، فإذا بلغ في ذلك حدّا يمتنع معارضته صار معجزا، فالإعجاز – حينئذ – صفة النّظم باعتبار إفادته المعنىٰ، لا صفة اللفظ والمعنىٰ»[2].

ومن العلماء مَن يجعل المعنىٰ شريك اللفظ في الإعجاز، وذلك أنّ «مَن تدبّر القرآن وَجَد فيه من وجوه الإعجاز فنونا ظاهرة وخفيّة، من حيث اللفظ ومن جهة المعنىٰ،... **فكلٌّ من لفظه ومعناه فصيح لا يُحاذىٰ ولا يُدانىٰ**»[3]، وبكلّ حالٍ فإنّ «اللفظ إذا بَرَع في المعنىٰ البارع كان ألطف وأعجب من أن يُوجد اللفظ البارع في المعنىٰ المتداول المتكرّر ... و إذا وجدت الألفاظ وَفْق المعنىٰ، والمعاني وَفقها، لا يفضل أحدهما علىٰ الآخر، فالبراعة أظهر والفصاحة أتمّ»[4]، ويعظم أمر الإعجاز ويزداد شأنه من كون القرآن عربيّا جاريـًا علىٰ أساليب كلام العرب مُيسّرا للفهم، وقد أفحم الفصحاء وأعجز البُلَغاء[5].

وأمّا وجه تحدِّي القرآن: فمن حيث إنّ القرآن دعا العرب إلىٰ أن يعارضوه بمثله ولو بسورة واحدة، تحدّيا لهم وتقريعا بعجزهم، مع كثرة كلامهم واستحالة لغتهم، وسهولة البيان عليهم، فلهم الخُطب البليغة، والقصيد العجيب، والرجز الفاخر، فلم يستجيبوا عَجْزا وقصورا، مع أنّهم أشدّ الناس أَنَفةً وأكثرهم مفاخرة[6].

---

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص ٣٧٤-٣٧٥).

(٢) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٥٣.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ١٩٩.

(٤) الباقلاني، إعجاز القرآن، (ص٤٢).

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٤٤.

(٦) ينظر: الجاحظ، رسالة حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، ٣/ ٢٧٩، و السيوطي، الإتقان، ٥/ ١٨٧٧.

وعجزهم عن معارضته ليس بالصَّرْفَة التي ذهب إليها النّظام[1] وجماعة من المعتزلة[2] والإمام ابن حزم[3]، وتعني أنّ الله صرف هِمم العرب عن معارضة القرآن وقد كانت في مقدورهم، بل الذي صرفهم عن ذلك عجزهم مع قدرتهم الكلاميّة، **بدليل أنَّ المعجز ذات الكلام وليس الله المتكلم، وإلا لم يكن للكلام فضيلة في التحدّي، إذ لم يكن الكلام معجزا مانعا، بل المانع الله جلّ جلاله[4].**

الصورة الثانية: إعجاز الجامعيّة:

وجوامع الكَلِم هي: الغاية في إيجاز اللفظ واتساع المعنىٰ، بما يحفظ معاني كثيرة في لفظ وجيز[5]، أو هي: القليل الجامع للكثير[6] واختصّت نصوص الشريعة بذلك

---

(١) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، النظام، من أئمة المعتزلة والكلام والنّظر، وله نظم رائق، وترسّل فائق، من مصنفاته: الطفرة، والجواهر والأعراض، والنبوّة، وغيرها التي لا توجد، توفي سنة ٢٣١هـ.
[ينظر: تاريخ بغداد، ٦/ ٩٤، وسير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٤١)]. .

(٢) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٧٩، والباقلاني، إعجاز القرآن، (ص ٦٥)، والسيوطي، الإتقان، ٥/ ١٨٧٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ١٠٣.

(٣) ينظر: الفصل في الملل، ١/ ١٢.

(٤) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن (ص ٣٠).

وقد وفّق الرازي بين القولين في تفسيره ٢١/ ٤٦، بأنّ (القرآن في نفسه إما أن يكون معجزاً أو لا يكون، فإن كان معجزاً فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن معجزاً بل كانوا قادرين على الإتيان بمعارضته، وكانت الدواعي متوفرةً على الإتيان بهذه المعارضة، وما كان لهم عنها صارف ومانع، وعلى هذا التقدير كان الإتيان بمعارضته واجباً لازماً، فعدم الإتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة يكون نقضاً للعادة فيكون معجزاً)، وعقّب عليه ابن كثير في تفسيره ١/ ٢٠١ بقوله: (... وهذه الطريقة وإن لم تكن مرضيّة لأن القرآن في نفسه معجز ... إلا أنها تصلح على سبيل التنزّل والمجادلة والمنافحة عن الحق، وبهذه الطريقة أجاب الرازي ...) وينظر: بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن (ص ٨٢-٩٠).

(٥) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ١٣/ ٢٤٧.

(٦) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين٤/ ٢٩، وعرّفها ابن القيّم بقوله: هي الألفاظ الكلية العامة المتناولة لأفرادها، ينظر: إعلام الموقعين، ٢/ ٤٧٩.

كما جاء في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه– قال: إنّ رسول الله ﷺ قال: (**بُعِثتُ بجوامع الكَلِم**) [1]، ووجه الإعجاز: **هي القدرة الفائقة علىٰ هذا الصّنيع البديع في أكثر ألفاظ الشريعة**، حتّىٰ لا يقوم غيرها من كلام العرب مقامها، فلو نُزعت منها لفظة ثم أدير لسان العرب علىٰ لفظة أحسن منها لم يُوجد[2].

ولأنّ القرآن كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقا بأن يُودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، فتكون معانيه أكثر من تلك المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم[3]. كذلك السنة نطقت بجوامع الكلم، بشرط أن يكون فيما لم يَتصرّفْ الرُّواة في ألفاظه، **وقاعدتُه: أن تقلّ مخارج الحديث وتتّفق ألفاظه**[4]، وقد وصف أحد النّقاد حديث الرسول ﷺ بأنّه «سواء في الحدّة والرّصانة، مَبنيّـًا من الفكرة بناءَ الجسم من اللحم، متوازنـًا في أعصاب الألفاظ وأعصاب المعاني، يثور وعليه مَسْحة هادئة، فكأنّه في ثورته علىٰ استقرار، وتراه في ظاهره وحقيقتِه كالنجم المتّقِدِ، يكون في نفسك نور، وهو في نفسه نار»[5]، ولهذا «كثرت الكلمات التي انفرد بها ﷺ دون العرب، وكثرت جوامعُ كلِمه،... واتّسق له من هذا الأمر علىٰ كمال الفصاحة والبلاغة ما لو أراده مريد لعجز عنه»[6].

ومثاله من القرآن: قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾[7]،

---

(١) سبق تخريجه (ص٩٢) في هذه الدراسة.

(٢) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ١/ ٥٢.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٩٣.

(٤) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ١٣/ ٣٠٩.

(٥) الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٢٠٠).

(٦) المرجع السابق، (ص٢٠٥).

(٧) من الآية (١٧٩) من سورة البقرة.

وقد قارن أبو منصور الثعالبي[1] الآية بقول بعض البلغاء: (القتل أنفىٰ من القتل) فقال: «في الآية كلّ ما في قولتهم وزيادة، منها: إبانة العدل بذكر القصاص، والحثّ بالرغبة والرهبة علىٰ تنفيذ الحكم، والجمع بين ذكر القصاص والحياة، والبعد عن التكرير الذي يشقّ علىٰ النّفس»[2]. **ومثاله من السنّة**: قوله ﷺ: **(المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعىٰ بذمّتهم أدناهم، وهم يد علىٰ من سواهم)**[3]، «فتَفَهَّمْ – رحمك الله– قلّةَ حروفه، وكثرةَ معانيه»[4].

الصورة الثالثة: الإعجاز الغيبي:

فقد كشفت نصوص القرآن والسنة عن أخبار الأمم السابقة وأحوالها، وعن كثير ممّا سيقع لهذه الأمة والأمم اللاحقة، والنّاس يشاهدون صدق تلك الكشوفات الغيبية في الظواهر المحسوسة، وفي الكتب السماوية السابقة المقروءة، بما يعجز عن كشفها سوىٰ الوحي – المتلو وغير المتلو – النازل من علاّم الغيوب، كما أكدّها الله تعالىٰ بمثل قوله: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾[5]، وقد رأىٰ كثير من أهل الإسلام أن نظم القرآن وما فيه من الغيب كليهما معجز[6]، والإعجاز الغيبي إعجاز خبري لا لفظي، لذلك شاركت

(١) هو أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوري، كاتب لغوي وناقد وشاعر، مؤلّفاته تزيد على الثمانين، منها: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، وسحر البلاغة وسر البراعة، والطرائف واللطائف، توفي سنة ٤٢٩هـ.

[ينظر: نزهة الألباء، (ص٢٦٥)، ووفيات الأعيان، ٢/ ٨٥، وبغية الوعاة، ٢/ ٣٧١]

(٢) الإعجاز والإيجاز.(ص١٧).بتصرف.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٢/٢٦٨، وأبو داود في مسنده، باب في السرية ترد على أهل العسكر، (ص٤١٩) رقم ٢٧٥، وابن ماجة في سننه، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، (ص٤٦٥) رقم٢٦٨٣، وصححه الألباني في الإرواء٧/ ٢٦٥.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/ ٢٠.

(٥) من الآية (٤٩) من سورة هود.

(٦) ينظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ٣/ ١١.

كلّ الكتب السماوية الإعجاز من هذا الوجه[1]، وقد نصّ القائلون بقول الصَّرْفة علىٰ هذه الصورة من الإعجاز، فقال النظام: «الآية والأعجوبة في القرآن: ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأمّا التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أنّ الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[2].

الصورة الرابعة: الإعجاز الوعظي:

فلألفاظ القرآن روعة في آذان السّامعين، وخشية في قلوب المستمعين، تقشعر منه جلود المؤمنين، ثم تلين جلودهم وقلوبهم لذكر الله، حتىٰ أذعن له المؤمن وغير المؤمن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾[3]، وقوله: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾[4]، فالقرآنَ لا يُدانيه منظوم ولا منثور في خلوصه إلىٰ القلب لذةً وحلاوةً في حال، وخشيةً ومهابةً في حال أخرىٰ[5]» وكذا في كثير من خطب النبي ﷺ وأحاديثه، مما تذرف لها الدموع وتخشع لها النفوس، فلها نصيب من حلاوة السمع، و خضوع القلب ومهابته.

الصورة الخامسة: الإعجاز العلمي:

ويراد به: إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي الحديث، وقد ثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية زمنَ الرسول ﷺ. أو هو:

---

(١) ينظر: الزركشي، البرهان، ٢/ ٩٥، وبنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن، (ص ٩٤)، و د/ الصبّاغ، لمحات في علوم القرآن، (ص ٨٧)، ود/ الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، (ص ٢٧٥).

(٢) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٧٩.

(٣) من الآية (٢١) من سورة الحشر.

(٤) من الآية (٢٣) من سورة الزمر.

(٥) ينظر: الزركشي، البرهان، ٢/ ١٠٦، والسيوطي، الإتقان، ٥/ ١٨٩١.

كشف الصلة بين النصوص الشرعية وحقائق العلم التجريبي الحديث، لِينتج عن ذلك سبْقُ الكتاب العزيز أو السنة المطهرة بالإشارة إلىٰ عدد من الحقائق الكونية والظواهر الطبيعية[1]، فقد أودع الله في القرآن كثيرا من المعاني الحُكميّة أشار فيها إلىٰ الحقائق العقليّة والعلميّة، ممّا لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزوله[2].

وهذا الوجه من الإعجاز يناسب الأقوام التي لم تُعرف بالفصاحة والبيان، أو هي لا تأْبه به، حيث أخبر الوحي عن حقائق في الكون والإنسان علىٰ لسان نبيّ أمّي، ولم تتضح كلّ معالمها إلا في قرون متأخرة[3].

ومثاله: صلة قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[4] بالحقيقة العلميّة الحديثة التي أثبتت ضيق صدر مَن يعلو إلىٰ السماء[5].

والنّاس حيال هذا العلم الحديث بين مسرف ومقتّر، في إفراط إثباته أو تفريط منعه، والمقبول لدىٰ أكثر الباحثين هو إثبات ما قطع العلم التجريبي بحقيقته وقد وافقته النصوص، أمّا ما وقع عليه الظن فلا يسوغ إخضاع القرآن له لجواز تغيّر تلك الحقيقة أو تطوّرها، وقد استنزف بعض السابقين معاني القرآن في غير ما أنزلت له، فحذّر الشاطبي من مجاوزتهم تلك بقوله: «إن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوىٰ علىٰ القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كلّ علم يُذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم ... وجميع ما نظر فيه الناظرون ... وإلىٰ هذا فإن السلف الصالح من الصحابة

(١) ينظر: د/ الصبّاغ، لمحات في علوم القرآن، (ص ٨٨)، و د/ الرومي، دارسات في علوم القرآن (ص٢٩٨).

(٢) ينظر: ابن عاشور-التحرير والتنوير، ١/ ١٠٤.

(٣) ينظر: د/ الخراط، الإعجاز البياني، (ص٣٣).

(٤) من الآية ١٢٥ من سورة الأنعام..

(٥) ينظر: د/ الرومي، دارسات في علوم القرآن (ص ٢٩٨)

والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه **تكلّم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدَّعىٰ، سوىٰ ما تقدّم وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة**»[1].

كما أن إعجاز القرآن العلمي مطروح عن إعجازه وقت نزوله، فالخوض بتأوّل دلالة نصوص الشريعة علىٰ اختراع الذرة، وسفن الفضاء، وقانون الجاذبية، ودوران الأرض، وهندسة السدود، وغير ذلك ممّا لم يخطر علىٰ بال أيّ عربي في عصر المبعث وصدر الإسلام، هو – إن صحّ- إعجاز لاحق غير مقارن لعصر النزول، فيصلح أن يكون من محاسن العلم ومُلحه لا من مقاصده ومهمّاته، حتىٰ لم يصح عن رسول الله ﷺ في أيّ خبر أنّه أفاده للصحابة وللنّاس، كي يفهموا الإعجاز من وجهه العلمي التجريبي، فضلاً عن أن يبيّنوه للنّاس[2].



(١) الموافقات، ٢/ ١٢٧.

(٢) ينظر: بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن، (ص ٩٦).

المطلب الخامس:

خصيصة التشابه والائتلاف

١ - المراد بتشابه ألفاظ الشريعة وإئتلافها:

جاءت ألفاظ الشريعة علىٰ نَسَقٍ واحد، ونمط متناسق، يشبه بعضها بعضا، تتآلف في اللفظ والمبنىٰ، وتتصادق في الحكم والمعنىٰ، فلا تنافر بينها ولا اختلاف، بل تشابه وائتلاف، كما أخبر الله في قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ ﴾[1]، «**ومعناه: أنه متماثل في الدّلالة والإعجاز والعلو**»[2]، وفي قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ﴾[3]، «**ومعناه: أنّ منزّلَه أحكَمَه علىٰ وجهٍ لا يقع فيه تفاوت**»[4]، والتشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، بحيث يعضد بعضها بعضا، ويناسب بعضها بعضا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضا، فذلك المتشابه المحكم، بخلاف المتناقض المتضاد[5]، وقد أكّد النبي ﷺ هذا المعنىٰ في قوله: (**إنّ القرآن لم ينزل يكذّب بعضه بعضا، بل يصدّق بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلىٰ عالمه**)[6]، كذلك هي ألفاظ السنة الصحيحة في التشابه والتماثل والإحكام، فيلزمها ما يلزم القرآن، وقد جاءت مبيِّنةً لأحكامه، مفسِّرةً لألفاظه .

(١) من الآية ٢٣ من سورة الزمر.

(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٥.

(٣) من الآية ١ من سورة هود.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٥.

(٥) ينظر/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣/ ٦١).

(٦) أخرجه أحمد في مسنده عن عمرو بن شعيب، ٢/ ١١٨، وابن ماجة في سننه من حديث أبي معاوية، باب في القدر، (ص٣١)، رقم ٨٥، وقال عنه ابن تيمية في (الاقتضاء)، ١/ ١٦٣: هذا حديث محفوظ عن عمرو بن شعيب رواه عنه الناس.

وذلك التّشابه المؤتلِف والائتلاف المُحكم هو آية نزول القرآن من عند الله، إذ لو هو قول أحدٍ من خلقه لَتنافرت ألفاظه واختلفت معانيه، كما قال تعالىٰ: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[1]، والمُراد بنفي الاختلاف نفيُه عن ذات القرآن، وليس نفي اختلاف الناس في القرآن، فيقال: هذا كلام مختلف، أي لا يشبه أوله آخره في الفصاحة والبلاغة، أو هو مختلف الدعوىٰ فبعضه يدعو إلىٰ الدّين وبعضه يدعو إلىٰ الدنيا، وكلام الله مُنزّهٌ عن هذه الاختلافات، كما حدّث عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه- أصحابه بقوله: (لا تنازعوا في القرآن، فإنه لا يختلف ولا يتلاشىٰ، ولا يتغير لكثرة الرّد، وإن شريعة الإسلام وحدوده وفرائضه فيه واحدة، ولو كان شيء من الحرفين ينهىٰ عن شيء يأمر به الآخر كان ذلك الاختلاف، ولكنه جامعٌ ذلك كلَّه، لا تختلف فيه الحدود ولا الفرائض ولا شيء من شرائع الإسلام)[2]، فالقرآن علىٰ منهاج واحد في النظم والمعنىٰ، كلّه في غاية الفصاحة والبيان، اشتمل علىٰ الأمر والنّهي والإباحة، وعلىٰ الوعد والوعيد، وعلىٰ الأمثال والمواعظ والأخبار، اختلفت في الدلالات واتفقت في المقاصد والمقتضيات؛ لأنّه مسوق لمعنىٰ واحد، وهو دعوة الخلق إلىٰ الخالق[3].

أمّا كلام الآدميين فتتطرق إليه الاختلافات المذمومة، فيختلف في منهاج نظمه ودرجات فصاحته، حيث يشتمل علىٰ الغث والسمين، فلا تتساوىٰ رسالتان ولا قصيدتان، بل تشتمل القصيدة الواحدة علىٰ أبيات فصيحة وأخرىٰ سخيفة، ولا

---

(١) من الآية ٨٢ من سورة النساء.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ١/ ٤٠٥، والطّبراني في المعجم الكبير، ١٠/ ٩٧، والطبري في تفسيره، ١/ ١٨، واللفظ له، والهروي في ذمّ الكلام، ١/ ١٨٩، والبيهقي في شعب الإيمان، ٢/ ٢٤٠، وقال الهيثمي في المجمع، ٧/ ١٣٥: (رواه الإمام أحمد والطبراني وفيه مَن لم يُسمّ، وبقية رجاله رجال الصحيح).

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٦١- ٥٦٢.

ينفكّ كلام آدمي عن هذه الاختلافات؛ لأن منشأها اختلاف الأغراض والأحوال، والإنسان تختلف أحواله وتتناقض أهواؤه، فيقتضي ذلك اختلافا كثيرا[١].

٢- أوجه التّشابه والائتلاف في ألفاظ الشريعة:

يتنوّع التّشابه المؤتلِف في ألفاظ الشريعة إلىٰ أوجهٍ متعدّدة، أهمّها الوجوه الأربعة التالية:

الأول: التماثل في موارد الأمر والنهي: بحيث يصدّق بعضُها بعضا، فلا تأمر بشيء وتأمر بنقيضه في موضع آخر، بل تأمر به وبنظيره وملزوماته، ولا تنهي عن شيء وتأمر به في موضع آخر، بل تنهىٰ عنه وعن نظيره وملزوماته، **إذا لم يكن ثمّة نسخ**[٢].

الثاني: التشابه في الأخبار: فإذا أخبرت الشريعة عن ثبوت شيء لم تخبر بنقيضه، بل بثبوته وثبوت لوازمه، وإذا أفادت نفي شيء لم تثبته، بل تنفيه وتنفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضا، فيقول بثبوت الشيء تارةً وبنفيه تارةً أخرىٰ، وقد يفرِّق بين المتماثلين، فيمدح أحدهما ويذمّ الآخر[٣].

الثالث: التشابه في الفصاحة والبيان: فقد نزل القرآن متماثلا في فصاحة ألفاظه، متكافئا في شرف معانيه، متلائما في تراكيب حروفه، علىٰ منهاج واحد في النّظم والتراكيب، حتىٰ تساوىٰ في بديع اللفظ وحسن التأليف وقوّة إصابة الأغراض بأقصىٰ ما تبلغه أشرف اللغات، ولقد جاءت ألفاظ السنة علىٰ متانة واحدة في الحسن والإمتاع، فتناسقت بيانا بليغا، وتكافأت شرفا بديعا[٤].

---

(١) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٥/ ١٩٠٠، وقد نقل نصا سخيا عن الغزالي في هذا الصدد، أشار إليه الغزالي في المستصفى، ٣/ ٥٦١.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٦١، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤/ ٦٧.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٦١.

(٤) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٥/ ١٩٠٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤/ ٦٧.

الرابع: ائتلاف اللفظ مع اللفظ، واللفظ مع المعنىٰ: فقد تناسقت ألفاظ الشريعة جِوارا وتركيبا، وآلفت ألفاظُها معانيها.

فأمّا مُؤالفة اللفظ للفظ: فهو ملاءمة بعضه بعضا، بأن يُقرن الغريب مع الغريب، والمتداول بمثله، رعايةً لحسن الجوار والمناسبة، فيحصل التشابه والائتلاف، وذلك في مثل قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا۟ تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُا۟ تَذۡكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا﴾[1]، فجاء فيه أغرب حروف القسم: (التاء)، وجاورت أغرب صيغ الأفعال الناسخة: (تفتأ)، وجاورهما أغرب ألفاظ الهلاك: (حرضا)، فاقتضىٰ حسن الوضع في النظم مجاورة كلّ لفظة لجنسها، توخيا لحسن الجوار وتناسق الألفاظ[2].

وأما مؤالفة اللفظ للمعنىٰ: فهو ملاءمة اللفظ للمعنىٰ، فإن كان فخما كانت ألفاظه فخمةً، أو جزلا فجزلة، أو غريبا فغريبة، أو متداولا فمتداولة، أو متوسّطا بين الغرابة والاستعمال فكذلك، كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾[3]، فأتىٰ بلفظ الاكتساب المشعر بالكلفة المؤالف لعِظَم السيئة وعقابها، وأتىٰ بلفظ الكسب الأخف نطقا، المؤالف لحسن الحسنة وثوابها، وانظر ضخامة لفظة: ﴿وَهُمۡ يَصۡطَرِخُونَ﴾[4]، المتآلف مع ضخامة صراخ أهل النار الخارج عن المعتاد، و كذا لفظ(الاقتدار) في قوله: ﴿أَخۡذَ عَزِيزٖ مُّقۡتَدِرٍ﴾[5]فمقتدر هنا أوفق من (قادر)، من حيث كان الموضوع تفخيم الأمر وشدّة الأخذ؛ **لأن قوّة اللفظ لقوّة المعنىٰ**[6].

---

(١) من الآية ٨٥، من سورة يوسف.

(٢) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٥/ ١٧٤٤.

(٣) من الآية ٢٨٦، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ٣٧، من سورة فاطر.

(٥) من الآية ٤٢، من سورة القمر.

(٦) ينظر: ابن جنّي، الخصائص، ٣/ ٢٥٨، والسيوطي، الإتقان، ٥/ ١٧٤٤-١٧٤٥.

٣- التشابه العام والخاص، والإحكام العام والخاص في نصوص الشريعة:

في معرض الكلام عن ائتلاف نصوص الشريعة وتشابهها يلزم التفطّن إلىٰ أنّ التشابه فيها منه ما هو عام ومنه ما هو خاص، يقابله إحكام عام وإحكام خاص:

أمّا المتشابه العام والإحكام العام: فهو ما نحن بصدده، الذي يعني أن جملة ألفاظ القرآن موصوفة بالإتقان والتماثل والإحكام، فقد وصف الله جملته بالإحكام في قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[١] كما وصف جملته بالتشابه في قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾[٢]، **فهذا التّشابه العام لا ينافي ذاك الإحكام العام، بل يصدّقه.**

وأمّا التشابه الخاص: فهو يعني مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجهٍ آخر، بحيث يشتبه علىٰ بعض الناس، هل هو نفسه، أو أنه يُشبهه وليس كذلك؟ والتّشابه الخاص ضد **الإحكام الخاص الذي يعني الفصل والإتقان، فهما متقابلان في وظيفة البيان**، كما في قوله تعالىٰ: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾[٣]، والمتشابه الخاص منه ما هو نسبي إضافي يُعرف بالإضافة أو بالنّسبة لغيره، ومنه ما هو حقيقي منغلق لا يُتعرّف عليه لا بنفسه ولا بغيره، ولا سبيل إلىٰ فهمه، بل مجرّد التسليم والإيمان، لكنّه ـ أي الحقيقي ـ لا يقع به تكليف عملي، بل اعتقاديّ[٤]

(١) من الآية ١ من سورة هود.

(٢) من الآية ٢٣ من سورة الزمر.

(٣) من الآية ٧ من سورة آل عمران.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٦١، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٢٨-٣١٥، والشنقيطي، نثر الورود، ٢/ ٥٨٩، ودفع إيهام الاضطراب (ص ٥٣).

٤- التعارض الظاهر بين الأدلة لا ينافي ائتلافها وتشابهها:

كذلك ينبغي التذكير بأنّ أدلة الشرع لا تتعارض بنفسها البتّة عند الحديث عن ائتلاف نصوص الشريعة، إنّما التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر، ومَن أراده في نفس الأمر فقد انتحل مالا يجوز في الشريعة، لِما تقدّم من وجوب ائتلاف ألفاظ الشريعة وتشابه نصوصها، وهذا ما قرّره عامة الأصوليين(١).

وفي القرآن قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾(٢)، وهو صريح في رفع التنازع عن الشريعة ونفي اختلاف نصوصها، حيث حكمت برجوع المتنازعين إلىٰ نصوصها وتشريعها، وما ذلك إلا لأنّها ترجع إلىٰ قول متّحد في كلّ الأصول، ومؤتلف في جملة الفروع، حتىٰ اتّسق شرعها واتّحد علىٰ صراط مستقيم، لا تعارض في دلائله ولا اختلاف في نظمه، كما قطع في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ﴾(٣)، والآيات في ذم الاختلاف والاستعاضة عنه بالرجوع إلىٰ الشريعة كثير متواتر، قاطِعٌ في نفي اختلاف الشرع وتعارض بعضِه مع بعض، بل هو علىٰ مأخذٍ واحد، وإن اختلف المجتهدون في أحكامه الظنيّة الفرعيّة، فإنه لم يظهر قصدُ الشارع في وضع أصلٍ للاختلاف، **بل وضع موضعا للاجتهاد يحوم فيه المجتهدون لأجل إصابة قصده الواحد**، فساغ أن يختلفوا في نظرهم لا أن يخالفوا الشارع أو يختلفوا عليه، لذلك لا تجد قولين مختلفين لمجتهد واحد في وقت واحد(٤).

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٤/ ١٦٦، وآل تيمية، المسودة (ص ٢٧٤)، والطوفي، شرح المختصر ٣/ ٦٨٧، والشاطبي، الموافقات ٥/ ٧٣، وابن كثير، اختصار علوم الحديث، (ص١٧٥).

(٢) من الآية ٥٩ من سورة النساء.

(٣) من الآية ١٥٣، من سورة الأنعام.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٥٩-٧٨.

وقد عزّز الإمام الشافعي هذا المعنىٰ بمثالٍ صادق مطابق، وهو: التوجُّه إلىٰ البيت في الصلاة، فيكون علىٰ مَن رأىٰ البيت عيانا التوجّه إليه قطعا، لدلالة قوله تعالىٰ: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[1]. فهذا موقع النص الذي لا يختلف في نفسه ولا في فهم دلالته، ومَن حال بينه وبين رؤية البيت الديارُ والمدائنُ والوِهادُ فعليه الاجتهاد والاهتداء بالعلامات الدالة علىٰ جهته، فإذا أدّاه اجتهاده إلىٰ غير ما أدّىٰ إليه صاحبه فذلك جائز، ومردُّ اختلافهم في مثل ذلك وأضرابه راجع إلىٰ الطريق الموصل إلىٰ حكم النص وقصد الشارع، لا في ذات دلالة النص[2].

وقد رسم الأصوليون مسلكا لدرأ تعارض الأدلة في نظر المجتهد، يبدأ عند جمهورهم بالجمع بين الأدلة، ثمّ بإعمال الناسخ وطرح المنسوخ إن تبيّن، ثمّ بإعمال قواعد الترجيح، فإن لم يستطع توقَّفَ حتىٰ يتبيّن له الحق، أما أن يتعارض الدليلان في نفس الأمر ومن كلّ وجه بلا مرجّح فمحال، كما صرّح الإمام الشافعي بقوله: «**لا يصحّ عن النبي ﷺ أبدا حديثان صحيحان متضادّان ينفي أحدُهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير، إلا علىٰ وجه النّسخ وإن لم يجدْه**»[3].

***

(١) من الآية ١٤٤ من سورة البقرة.

(٢) ينظر: الأم، ٩/ ٧١، ٨٠.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٤١١.

الفصل الأول

التعريفات والأسس والمحامل

ويشتمل علىٰ ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف المنهج والدّلالة واللفظ

المبحث الثاني: أسس الدّلالة الأصولية

المبحث الثالث: محامل الدّلالة الأصولية

المبحث الأول

تعريف المنهج والدّلالة واللفظ

ويشتمل علىٰ أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المنهج

المطلب الثاني: تعريف الدّلالة وأقسامها

المطلب الثالث: تعريف اللفظ وأقسامه

المطلب الرابع: المراد بدلالة الألفاظ

المطلب الأول:

تعريف المنهج

١- تعريف المنهج لغة:

المنهج: مِن نَهَج ينهج نهجا فهو ناهج، ويدلّ علىٰ أصلين مُتَغايرين:

الأول: بمعنىٰ الطريق الواضح، ونَهَجَ لِيَ الأمر: أي أوضحه، وأنهج الطريق: أي استبان، والمنهج والمنهاج بمعنىٰ واحد، وفي التنزيل قوله تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[١].

والآخر: بمعنىٰ الانقطاع، ومنه: أَتَىٰ فلان ينهج، أي أتىٰ مبهورا منقطع النّفس، ومنه: نَهَج الثوبُ وأنهج: أي أخلق ولمّا ينشق، ومنه: أنهجه البِلىٰ[٢].

والمعنىٰ المناسب للمقام هنا هو: الطريق الواضح، فالمنهج في البحث العلمي يتّصل بالطريق المسلوك الواضح في البحث أو التأليف.

٢- تعريف المنهج اصطلاحا:

يتم تعريف المنهج اصطلاحا بإضافته للبحث العلمي، فلا يكاد يُعرّف اصطلاحا إلا ويُراد به منهج البحث، ومن ذلك:

- **المنهج هو**: الطريقة التي يبني بها العلم قواعده، ليصل بها إلىٰ حقائقه[٣].

---

(١) من الآية٤٨، من سورة المائدة.

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٣٦١، مادة نهج، والزمخشري أساس البلاغة، (ص٦٥٩) مادة نهج، وابن منظور، لسان العرب ٢/ ٣٨٣.

(٣) ينظر: د/ أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (ص٣٦٨).

- **المنهج هو**: فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين[١].

- **المنهج هو**: استعمال المعلومات في أسلوب علمي سليم، يتمثّل في أسلوب العرض والمناقشة الهادئة، والتزام الموضوعية التامة، وتأييد القضايا المعروضة بالأمثلة والشواهد المقنعة، دون إجحاف أو تحيّز[٢].

- **المنهج هو**: الطريق المتَّبع لدراسة موضوع معيّن، لتحقيق هدف معيّن[٣].

وعند النظر إلىٰ هذه التعريفات نجدها متقاربة المعنىٰ والمضمون، والمختار الأكثر حظّا بمعنىٰ المنهج الذي نحن بصدده هو التعريف الأوّل الذي عرّف المنهج بأنّه: (**الطريقة التي يبني بها العلم قواعده، ليصل بها إلىٰ حقائقه**)؛ إذ نقصد بالمنهج الدّلالي الأصولي: **تلك الطريقة التي اختطّها الأصوليون في بحث علم الدّلالة وتوصّلوا بها إلىٰ القواعد الدلاليّة المعتمدة في مذاهبهم.**

ويتنوّع منهج البحثِ العلمي إلىٰ عدّة مناهج[٤]، وقد ذكر الدكتور عبد الوهاب

---

(١) ينظر: د/ عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، (ص ١٥)، ينقله عن د/ عبد الفتاح خضر، أزمة البحث العلمي في العالم العربي (ص١٥).

(٢) ينظر: د/ عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث الأصولي، بحث منشور في مجلة مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي بجامعة أم القرى، العدد ٦ سنة ١٤٠٣-١٤٠٤هـ (ص ١٢)، وهو تعريف كثرت فيه شروط المنهج المثالي، وذلك أمر زائد عن جوهر التعريف..

(٣) ينظر: د/ عبد العزيز الربيعة، البحث العلمي، ١/ ١٧٤.

(٤) وأهم أنواع المنهج:

المنهج الاستدلالي الاستنباطي: وهو ما يقوم على التأمّل في قواعد ثابتة، لاستنتاج أحكامها الجزئيّة. كالتفريع على القواعد الأصوليّة الكليّة.

المنهج الاستقرائي التجريبي: وهو ما يقوم على التتبع لأمور جزئية مستعانا بها على الملاحظة والتجربة والافتراض، لاستنتاج أحكام كليّة. ومنه منهج: السبر والتقسيم، والدّوران، والطرد والعكس، وتحقيق المناط، عند الفقهاء.=

أبو سليمان أنّه علىٰ اختلاف مجالاته وأنواعه فإنّه يسير وَفق ترتيب منطقي عقلاني يتلاءم وطبيعة البحث، ومنه منهج البحث في الفقه الإسلامي الذي يرتكز علىٰ خطوات منطقية، تتلاءم مع طبيعة البحث فيه، وهي:

أوّلاً: الاستقراء النّصي: وذلك باستقراء كلّ النصوص الشرعية المتّصلة بالموضوع، سواء أكانت أمرا أم نهيا، نفيا أم إثباتا، عامة أم خاصة، مطلقة أم مقيدة، ثمّ تصنيفها بحسب ما يقتضيه البحث العلمي.

ثانيا: التحليل العلمي للنصوص: وذلك في عملية فحص النّص المستقرىٰ واختباره، فيلغىٰ ما ليس مناسبا، ويُثبت ما هو صالح مناسب، وذلك علىٰ قدرة مهارة الباحث وقوته العلمية، فيما ينكشف له النص من مدلولات ومضامين واحتمالات وتفريعات، ليبني عليها نتائج بحثه.

ثالثا: الاستنباط الحكمي: ويمثّل غاية منهج البحث الفقهي وثمرته، فهو الموصل إلىٰ الأحكام الجزئية أو القواعد الكلية المرجوّة من عملية البحث. ويكون الاستنباط صحيحا إذا صحت المرحلتان السابقتان، لأنّهما للاستنباط بمثابة المقدّمتين والاستنباط نتيجة، إذا سلمتا وصدقتا جاءت النتيجة سليمة[1].

* * *

=المنهج الوصفي: وهو ما يقوم على دراسة الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وصفا ونقدا، للوصول بذلك إلى إثبات الحقائق العلمية، ومنه منهج الدراسات التاريخية، كعلم الرجال عند أهل الحديث والجرح والتجريح.

المنهج الجدلي، وهو ما يقوم على التخاصم بين اثنين فأكثر، بالاستناد على الأدلة التي يتوصّل بها إلى حفظ الرأي، أو هدم رأي الخصم، وَفق آداب الجدل والمناظرة.

[ينظر: د/ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص١٨-٨٠) و غازي عناية، مناهج البحث، ٩٠-١١٠)، ود/ عبد العزيز الربيعة، البحث العلمي، ١/ ١٧٧-١٨٠.]

(١) ينظر: د/ عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي (ص ١٦-١٧).

المطلب الثاني:

تعريف الدلالة وأقسامها

١- تعريف الدّلالة لغة:

الدّلالة: مصدر للفاعل (دالّ) ولمعنىٰ الفاعل (دليل) وللفعل (يدلّ)، وجمعها (دلائل ودلالات)، ومادة (الدّلالة) هي: الدال واللام، ولها أصلان، هما:

١- **الإبانة والتعريف بالأمارة وشبهها**: كدللت فلانا علىٰ الطريق، أي: أبنته له، ويقال: دللته علىٰ الطريق دلالة وأدللته عليه إدلالا.

٢- **الاضطراب**: كتدلدل الشيء: إذا اضطرب واهتزّ وتحرّك[1].

والدّلالة في مقامنا هذا: راجعة لمعنىٰ الأصل الأوّل، فمعناها: الإبانة، والكشف، والإرشاد، والظهور، والتوضيح، وكلّ ما به التوضيح والتعريف والإرشاد يُسمّىٰ: دلالة، ودليل، وحجة، وبرهان، ويقال: **دلّه علىٰ الشيء يدلّه دَلاً و دلالة، ودلّه فاندلّ، أي: سدّده إليه**[2].

والدّلالة تكون بفتح الدال وكسرها[3]، واختلفوا في تأثير الحركات، فقيل:

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ٢٥٩.

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٢٤٧، مادة (دل)

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٢٤٧، والأزهري، تهذيب اللغة، ١٤/ ٤٨، والزبيدي، تاج العروس، ٢٨/ ٤٩٨، جميعها مادة (دل)، ويقول الشنقيطي في آداب المناظرة (ص١٧): (اعلم إن الدلالة مثلثة الدال، والأفصح فتحها، ثم كسرها، وأردؤها الضم).

لا فرق، وقيل: ثمّة فرق، فبالكسر في المعاني، وبالفتح في الأعيان[1]، ومن الأعيان: الدّلّال الجامع بين البيِّعين، قيل: مأخوذ من الدَّلالة بالفتح[2]، وعلىٰ هذا التفريق يكون الكسر أولىٰ لدلالة الألفاظ، لأنها تبحث في المعاني.

٢- تعريف الدّلالة اصطلاحا[3]:

اختلفوا في تعريف الدلالة باعتبار اشتمالها علىٰ أثرها **(الفهم)** أو عدمه علىٰ منهجين، هما:

المنهج الأوّل: باعتبار ذاتها المجرّدة عن أثرها، فتعرّف بأنّها: **(كون الشيء بحيث إذا أطلق دلّ)** [4]، وقد يصاغ بحدّ: **(كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر)**[5]، فالدلالة تحمل صفة الفهم بالقوّة واللزوم، وليس بالفعل عند حصولها في ذهن المستدل، فالفهم كأثر غير مشروط في هذا التعريف، إذ هو أثر الدلالة ونتيجتها

(١) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير، ١/ ١٩٤، ويقول أحد اللغويين: إن كثيرا من وزن (الفَعالة) بالفتح هو للسجايا النفسيّة، كالشَّجاعة والصَّرامة، وبالكسر لما هو صنعة كالنِّجارة والخِياطة، وبالضم لما يُطرح من الشيء، كالقُمامة والكُناسة، وهو استخدام غير لازم. ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٥٤، وقال الكفوي في الكليات، (ص٤٣٩): (وما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها).

(٢) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ١٤/ ٤٨، مادة (دل)

(٣) التعريف هنا شامل لكل ما صدَقات الدلالة على المعاني، وليس اللفظ فقط، وقد قال الجاحظ في (البيات والتبيين) ١/ ٧٦: (وجميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء، لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد -أي الحساب- ثم الخط -أي الكتابة- ثم الحال وتسمى النِّصبة،... وهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، كخلق السموات والأرض، ودلالة كلّ صامتٍ ناطقٌ بحاله).اه. بتصرف.

(٤) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٣، والزركشي، البحر المحيط ١/ ٤١٦.

(٥) ينظر: السبكي، الإبهاج ١/ ٢٠٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣١٧، و بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٧٩.

وليس هو ذاتها، **ومثاله**: دلالة سلامة قميص يوسف عليه السلام علىٰ براءة الذئب من دمه، وذلك أن إخوته جعلوا عليه دم السخلة قرينةً علىٰ صدق دعواهم حين قالوا: أكله الذئب، فنظر أبوهم يعقوب عليه السلام إلىٰ القميص فإذا هو ملطّخ بالدّم ولا شقّ فيه، فاستدل به علىٰ كذبهم، وإن لم يفهموا ذلك الأمر الدالَّ عليه قبل ذلك[1].

وحجة هذا التعريف: أنّ الدلالة صفة للذات الدّالة والفهم صفة للمستدل، كما نقول: الدّلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة السامع، فخليق ألّا تحدّ الدلالة بالفهم[2].

ونوقش: بأن الدِّلالة كالخِياطة والصِّياغة، يجمعها وزن (فِعالة)، فيقال: صائغ وخائط، مع أن الخياطة في المخيط والصياغة في المصوغ، فكذلك دلالة اللفظ في فهم السامع[3].

وأجيب: بأنّ الدّلالة والصّياغة ونحوهما مصادر، والأصل في المصادر أنه لا يوصف بها إلا الفاعلون، وأمّا إطلاقها علىٰ آثارها وهي الهيئات الحاصلة في المحالّ فهو مجاز من باب إطلاق السّبب علىٰ المُسبّب، أو المُتعلِّق علىٰ المُتَعلَّق، والأصل في الكلام الحقيقة[4].

المنهج الثاني: هو باعتبار فهم المُستدلّ، فتعرّف بأنها: **(فهم أمرٍ من أمرٍ)** [5]، فالأمر الأول مدلول والثاني دالّ، وقد تعرّف بأنها نفس الفهم[6]، والمراد بالفهم هنا:

---

(١) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧).

(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٣، والزركشي، البحر المحيط ١/ ٤١٦، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٧٩٠، ط مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

(٤) ينظر: المراجع السابقة.

(٥) ينظر: الجندي، شرح السلم، (ص ٨)، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧).

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/ ٤١٦.

هو «**فهم العالِم بالوضع المعني من اللفظ**»[1]، فمتىٰ حصل الفهم حصلت الدّلالة، فالاعتبار حصول الدلالة بالفعل لا بالقوّة فقط. **ومثاله**: فَهم المسمّيات من فهم المراد بأسمائها[2].

وحجة هذا التعريف: أنّ الدّلالة لا تستحق تسميتها إلا بعد وقوعها بالفعل، كما إذا دار اللفظ بين متخاطبين وحصل فهم السّامع، قيل عنه: لفظ دالّ، وإن لم يحصل، قيل: غير دالّ، فدار إطلاق لفظ الدّلالة مع الفهم وجودا وعدما، فدلّ أنه مسمّاها[3].

وأجيب: بأن الدّلالة نسبة مخصوصة بين الدال والمدلول عند النّاصب للدّليل، كما في النسبة بين اللفظ والمعنىٰ عند الواضع، ومعناه موجبيّته تخيّلَ اللفظ لفهم المعنىٰ، ولهذا يصح تعليل فهم المعنىٰ من اللفظ الدالّ عليه، فاللفظ علة والفهم معلول، والعلّة غير المعلول، فإذا غاير الفهم الدّلالة لا يصح تفسيرها به[4].

الموازنة بين التعريفين، والترجيح: عند مقابلة أحد التعريفين السابقين بالآخر نجد أنّ (**الفهم**) هو الذي شقّهما كمنهجين، فلا شك أنّ الدّلالة موضوعة للفهم، فهل يُكتفىٰ في حدّها بوجوده بالقوّة كما هو منهج التعريف الأول، أو بالفعل كما هو منهج التعريف الثاني؟، **الراجح من ذلك أنّ التعريف الأوّل أقرب لحقيقة الدّلالة**؛ لكونه يحتفظ بمادّة الفهم كإفهامٍ حاصلٍ بالقوّة وليس بالفعل، وهو أقرب لنظرية الحدّ الصحيح التي تُخرج ما هو زائد عن قدر المحدود، **فالإفهام** صفة ذاتية

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٧٩٠، ط مكتبة لبنان، ١٩٩٦م..

(٢) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧).

(٣) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٣، والزركشي، البحر المحيط ١/ ٤١٦.

(٤) ينظر: المراجع السابقة، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٧٩٠، ط مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

للدّلالة، بخلاف **الفهم** الذي هو أثر الدّلالة ونتيجتها، والفرق بين **الإفهام** والفهم ظاهر كما يقول الأصوليون: «الفهم صفة السامع والإفهام صفة المتكلم»[1]، واختار هذا الرأي القرافي[2] وفصّله علىٰ نحو: **أنّ الدّلالة إفهام المستدل لا فهمه،** فالإفهام صفةٌ لازمة للدّلالة في اللفظ، وأما فهم السامع فهو مطاوعة وأثر، كما يقال: كسرته فانكسر، ودفعته فاندفع، فيسلم التعريف من المجاز، ومن كون صفة الشيء في غيره[3].

وذلك يعني أنه لكي تقوم دلالة علىٰ مدلول، يجب توفّر عنصرين، أحدهما: **دال** والآخر: **مدلول عليه**، والعلاقة التي تجمعهما هي ذات الدلالة التي تحمل صفة الإفهام، **ومثال ذلك**: قول الأعرابي عندما قيل له: بم عرفت ربّك؟ فقال: البعرة تدل علىٰ البعير، وآثار الأقدام علىٰ المسير، فسماءٌ ذات أبراج وأرضٌ ذات فجاج: ألا تدلّ علىٰ اللطيف الخبير؟![4].

فالبعرة والأثر وقيام السماء والأرض دلائل، ووجود البعير والمسير، ووجود الله اللطيف الخبير مدلولات تلك الدلائل، والصّفة التي جمعت بين الدالّ والمدلول هي عين الدلالة المُفهمة بالقوّة، واعتقاد المستدل لدلالتها هو الفهم الذي هو أثر الدّلالة، والحاصلة بالفعل والوقوع.

---

(١) فتاوى السبكي، ١/ ١٣٤، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٦.

(٢) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي المصري المالكي، بارع في الفقه والأصول والعلوم العقلية، من مؤلفاته: تنقيح الفصول وشرحه، ونفائس الأصول، والذخيرة في الفقه، والفروق في القواعد الفقهية، توفي سنة ٦٨٤هـ.
[ينظر: الديباج المذهب، ١/ ٢٠٥، شجرة النور الزكية، ١/ ٤٦١].

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٣، والشوشاوي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ١/ ٢١٠.

(٤) ينظر: الأماسي، روض الأخيار، (ص١٦).

٣- الألفاظ ذات الصلة:

١ - الأمارة:

وهي في اللغة: العلامة، وزنًا ومعنىٰ، و(الإمارة)، بكسر الهمزة بمعنىٰ الولاية[١]، والأمارة في اصطلاح الأصوليين هي: (**التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلىٰ الظن**) أي إلىٰ مطلوب ظني غير قطعي، وهي بذلك قسيمة الدليل، فالدليل عندهم هو: (**الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلىٰ العلم**) أي إلىٰ مطلوب قطعي[٢]. فالأمارات عند المتكلمين تؤدي إلىٰ الظن، سواء أكانت عقلية أم شرعية، والمشهور عند الفقهاء أنهم لم يفرقوا بين الأمارة والدليل، فالدليل عندهم يُطلق علىٰ الظني والقطعي[٣]، والتفريق بين الأمارة والدليل أو الدّلالة شأن اصطلاحي لا لغويّ، إذ هو «تواضع من الفقهاء والمتكلّمين، وليس من موجب اللغة؛ لأنّ أهلها لا يفرقون بين الأمارة والدّلالة»[٤].

٢ - العلامة:

العلامة بتخفيف اللام المفتوحة بمعنىٰ الأمارة – كما سبق -، وعلامة الشيء ما يُعرف به، وقد يُراد بها خاصة الشيء دون غيره، كما يقال: من علامات الاسم التنوين، أي من خواصّه[٥]، فالفرق بين الأمارة والعلامة: أن العلامة ما لا ينفك عن الشيء كتاء التأنيث علامة للتأنيث، والأمارة تنفك عن الشيء كالغيم علامةً للمطر[٦].

---

(١) ينظر: الرافعي، المصباح المنير، ١/ ٢٢، وابن منظور، لسان العرب ٤/ ٣١، مادة(أمر)، والكفوي، الكليات، (ص١٨٧).

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٥.، والرازي، المحصول، ١/ ٨٨.

(٣) ينظر: الإيجي، المواقف، ١/ ١٧٦.

(٤) الباقلاني، الإرشاد والتقريب، ١/ ٢٢٢، وينظر: الجويني، التلخيص، (ص١٣٢).

(٥) ينظر: الأحمد، دستور العلماء، ٢/ ٢٤٦.

(٦) ينظر: المرجع السابق، والجرجاني، التعريفات، (ص٥٢).

٣- البرهان:

البرهان في اللغة: الحجة والدّلالة، وبرهن عليه: أي أقام برهانه[١]، والبرهان آكد الأدلة، وهو الذي يقتضي الصدق أبدا لا محالة، فهو عِلْمٌ قاطع الدّلالة، وغالب القوة، بما تُشعر به صيغة الفُعْلان كـ (الرُّجحان)[٢]، والبرهان في اصطلاح المتكلمين هو: (**القياس المؤلّف من مقدمات يقينيّة، مُنتِجٌ لنتيجة قطعية**)[٣]، بمعنىٰ أنّه: «أقاويل مخصوصة، أُلّفت تأليفا مخصوصا، بشرط مخصوص، يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر»[٤]، والبرهان في عرف الفقهاء والأصوليين هو (**ما فصل الحقّ عن الباطل، وميَّز الصحيح من الفاسد، بالبيان الذي فيه**)[٥]، فالبرهان علىٰ عرف المتكلمين والأصوليين ينبغي أن تكون دلائله قطعيّة.

٤- أقسام الدّلالة:

دلّ الاستقراء التامّ علىٰ حصر الدّلالة في ستة أقسام لا سابع لها، وذلك أنّ الدّال إمّا لفظي أو غير لفظي، وكلٌّ منهما: إمّا وضعي أو عقلي أو طبيعي[٦]، والأقسام الستة هي:

---

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٣/ ٥١، مادة (برهن)، و الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص١٥٢٣).

(٢) ينظر: الكفوي، الكليات (ص ٢٤٩)، والجرجاني، التعاريف (ص١٢٣)، والعسكري، الفروق، (٦٢).

(٣) ينظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم، (١٢٧) والجرجاني، التعريفات، (ص٦٤)، وأشهر البراهين القياس المنطقي، الذي هو قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من قضايا لزم عنه قول آخر اضطرارا، ينظر: الغزالي، معيار العلم، (ص٦١).

(٤) الغزالي، المستصفى، ١/ ٨٨.

(٥) ينظر: الكفوي، الكليات (ص ٢٤٩).

(٦) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧).

١ - **الدلالة اللفظية الوضعية**: وتعني دلالة الألفاظ الموضوعة بإزاء معانيها علىٰ مسمّياتها، فالعلاقة بين الدال والمدلول علاقة وضعية، وسمّيت وضعية لأنّ إدراكها يحصل لِمَن كان عالما بالوضع اللغوي، مثل: دلالة الأسد علىٰ الحيوان المفترس، فالدال هو لفظ (الأسد) والمدلول معناه.

٢ - **الدلالة اللفظية العقلية**: وتعني دلالة اللفظ عقلا علىٰ معنىٰ معيّن، فالعلاقة بين الدال والمدلول علاقة عقلية، مثل: دلالة الثرثرة علىٰ الطيش والابتذال، ودلالة لفظ علىٰ وجود لافظٍ له.

٣- **الدلالة اللفظية الطبيعية**: وتعني دلالة اللفظ علىٰ معنىٰ مُعيّن بطريق العادة والطّبع، فالعلاقة بين الدالّ والمدلول طبيعية فطريّة، أي غير مكتسبة ولا موضوعة، مثل: دلالة الصراخ علىٰ مصيبة نزلت بالصارخ، ودلالة لفظ (أح) علىٰ ألم بالجسد.

٤ - **الدلالة غير اللفظية الوضعية**: والدّال فيها متواضع عليه بين الناس بدلائل غير لفظية، مثل: دلالة المُفْهِمات الأربعة، وهي: **الخط**: الدالّة علىٰ الكتابة وضعا، **والإشارة**: الدالّة علىٰ المعنىٰ المُشار إليه وضعا، **والعقد**: الدالّ علىٰ قدر العدد بعقد الأصابع، **والنَّصب**: كنصب الحدود لبيان الأملاك، والأعلام المرشدة في الطريق.

٥- **الدلالة غير اللفظية العقلية**: والدالّ فيها دالٌّ بالعقل بدلائل غير لفظية، مثل: دلالة المصنوعات علىٰ صانعها، ودلالة مئذنة مسجد في قرية علىٰ وجود مسلمين بها، كما «قال بعضهم: قل للأرض من شقّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنىٰ ثمارك؟، فإنْ هي أجابتك حِوارا وإلا أجابتك اعتبارا»[1].

---

(١) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، (ص١٠).

٦- **الدلالة غير اللفظية الطبيعية**: والدال فيها دالّ بالعادة والطّبع بدلائل غير لفظية، مثل: دلالة حُمرة الوجه علىٰ خَجَل صاحبه، وصفرة الوجه علىٰ وَجَل صاحبه[١].

٥- أقسام الدّلالة اللفظية الوضعية:

حظيت الدلالة اللفظية الوضعية باهتمام وافٍ لدىٰ المناطقة والأصوليين، ذلك أنّ موضوع الدرس الدّلالي عندهم ومقصوده هو دلالة الألفاظ علىٰ معانيها، **كيف يكون اللفظ دالًا وكيف نفهمه؟** فالبحث الدّلالي جارٍ في كيفيّة الدلالة اللفظية الوضعية وأوجهها وطرقها وحالاتها، وكلّ مالها وما يعترضها، ومن ذلك تقسيمها إلىٰ أقسامها الثلاثة: المطابقة، والتضمّن والالتزام، **ووجه التقسيم**: أن اللفظ إما أن تعتبر دلالته علىٰ تمام مُسمّاه، أو علىٰ جزئه، أو علىٰ ما يكون خارجا عنه، فالأوّل مطابقة، والثاني تضمّن، والثالث التزام، وبيانها في الآتي:

١- **دلالة المطابقة**: وهي: **(دلالة اللفظ علىٰ تمام معناه)**، فتفيد تطابقا تامّا بين اللفظ ومعناه، مثل: دلالة (الرجل) علىٰ الإنسان الذكر، و(المرأة) علىٰ الإنسان الأنثىٰ، فهذه الدلالة تطابقيّة من حيث إن عدد أفراد الرجل يساوي أفراد الإنسان الذكر، وعدد أفراد المرأة يساوي أفراد الإنسانة الأنثىٰ، وسمّيت مطابقة لتطابق الوضع والفهم.

٢- **دلالة التضمّن**: وهي: **(دلالة اللفظ علىٰ جزء مُسمّاه)**، فتفيد جزءا من معنىٰ الكلّ، ولا تكون إلا في المعني الكلّي المتعدّد، مثل: دلالة الأربعة علىٰ الواحد رُبعِها، وعلىٰ الاثنين نِصفِها، وكدلالة الحيوان علىٰ الإنسان وحدَه، أو النّاطقِ وحدَه، وسميّت تضمّنا لأنّها داخلة في ضمن الدلالة التطابقيّة، فهي فرعها وجزء

---

(١) ينظر هذا التقسيم: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٩٣-١٩٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣١٧، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧-١٩)، ود/ هادي فضل الله، مقدمات في علم المنطق (ص٤٤-٤٦).

منها، وتالية بعدها، فالتضمّن فهم الجزء في ضمن الكل، فإذا فُهِم المعنىٰ لا شك فُهِمت أجزاؤه.

٣- **دلالة الالتزام**: وهي: (**دلالة اللفظ علىٰ خارجِ مسمّاه، لازمٍ له لزوما ذهنيّا**)، فهي معنىٰ لازم للفظ ومستتبع له بالضرورة، مثل: دلالة لفظ (الأربعة) علىٰ الزوجية، أي الانقسام إلىٰ متساويين، وسمّيت التزاما لأنها تقتضي وجود تلازم ذهني بين الدّلالة واللفظ الموضوع لمعناه، فلا بدّ من الانتقال من اللفظ إلىٰ معناه ومن معناه إلىٰ اللازم، ضرورة أن اللازم لا دخل له في أصل الوضع؛ ولأنّ الدلالة علىٰ ما هو خارج المعنىٰ يأتي بعد الدلالة علىٰ نفس المعنىٰ[١].

ونسبة هذه الأقسام الثلاثة إلىٰ الدّلالة اللفظيّة الوضعيّة هي نسبة بالجملة، فحين اتفقوا علىٰ أن دلالة المطابقة وضعية بلا خلاف[٢]، فقد اختلفوا في تكييف دلالتي التضمّن والالتزام: هل هما وضعيتان أو عقليتان؟، علىٰ أقول ثلاثة هي:

الأوّل: أنهما وضعيتان، وهو قول عامّة المنطقيين، **ووجهه**: أنّ سبب السبب سبب، ذلك أن فهم دلالة المعنىٰ المطابقي هو سبب فهم جزئه الذي هو التضمّن، وهو سبب فهم اللازم الخارج عن المُسمّىٰ الذي هو الالتزام، فصار الوضع الذي هو سبب المطابقة سببا للتضمّن والالتزام، فيقتضي ذلك كونهما وضعيتين؛ **لأن سبب السبب سبب**[٣]، فالمطابقة واسطة الدّلالة علىٰ الجزء واللازم، فكانا كالمطابقة[٤].

(١) ينظر هذا التقسيم: الباجوري، حاشيته على السلم، (ص٣١)، وابن سينا، منطق المشرقيين (ص١٤- ١٥)، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧-١٩)، ود/ هادي فضل الله، مقدمات في علم المنطق (ص٤٤-٤٦)، والرازي، المحصول، ١/ ٢١٩، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٩٣-١٩٤، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٧، والمرداوي، التحبير ١/ ٣١٨.

(٢) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٢).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) ينظر: المرداوي، التحبير، ١/ ٣٢١.

الثاني: أنّهما عقليّتان، وعليه عامة البيانيين[1]، واختاره الإمام الرازي[2] وبعض الأصوليين[3]، **ووجهه:** أنّ اللفظ إنّما وضع للمعنىٰ المطابقي، وغير المطابقي لا يدلّ عليه إلا بالانتقال الذهني، ولازمه إن كان داخلا في المعنىٰ فهو (التضمّن) وإن كان خارجا فهو (الالتزام)[4].

الثالث: أنّ دلالة التضمّن وضعية ودلالة الالتزام عقلية، وعليه جمهور الأصوليين، **ووجهه:** أنّ المدلول عليه بالتضمن جزء المطابقي، والمطابقة وضعية إجماعا، وجزء الوضعي وضعي، أمّا دلالة الالتزام فليست جزء الوضع، بل العقل فَهِم من المعنىٰ المطابقي لازمَه الخارج عن مسمّاه[5].

والرّاجح – في نظري-: القول الثالث الذي يجعل المطابقة والتضمّن دلالتين وضعيتين، والالتزام دلالة عقليّة، وذلك لوِجاهته وموافقته لواقع الأمر. وكون الدلالة الالتزاميّة عقليّة لا يعني انفكاكها عن الوضع اللفظي، بل هي لازمه، ولازم الشيء جزء منه، لذلك يرىٰ بعض العلماء: **أنّ الخلاف لفظي، ولا خلاف في المعنىٰ**، ولأجل ذلك كان تقسيم الدلالة اللفظية الوضعية إلىٰ الثلاثة، فالوضع معتبر فيها قطعـًا، **وإلا كان يلزم أن يدخل في المقسَّم – أي اللفظ الموضوع- ما ليس منه**[6].

* * *

(١) ينظر: المرجعان السابقان.

(٢) ينظر: المحصول، ١/ ٢١٩.

(٣) منهم: التلمساني في: المعالم ١/ ١٦، والهندي في:نهاية الوصول ١/ ٩٩، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٢١.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٢١، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٢).

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

(٦) ينظر: المرداوي، التحبير، ١/ ٣٢٢.

المطلب الثالث:

تعريف اللفظ وأقسامه

١ - تعريف اللفظ لغةً:

اللفظ من لفظ يلفظ، أي: رمىٰ، ومادة (لفظ) كلمة صحيحة تدلّ علىٰ طرح الشيء، وغالب ذلك أن يكون من الفم، يقال: لفظت بالشيء من فمي، أي طرحته، ومنه لفظ الكلام، ويُقال: لَفَظَ بالكلام، ويلفظ لفظا فهو لفيظ وملفوظ، أي: تكلّم به[١]، وجمعه ألفاظ، وفي التنزيل: ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾[٢]. وقيل: إنّ الأصل في اللفظ من الفم لفظ المحسوس، وفي الكلام مجاز، ويرىٰ بعضهم أنّ عرف اللغة خصّ (اللفظ) بالصوت الصادر من الفم المعتمِد علىٰ أحد مخارج الحروف، فيكون ذلك المعنىٰ في اللفظ حقيقة عرفية[٣]. ويُقال للدنيا لافظة: لأنّها تلفظ النّاس للدار الآخرة، والرحىٰ لافظة: لأنّها تلفظ الحبّ[٤].

ولاشتمال اللفظ علىٰ معنىٰ الرّمي فإنه تُراعىٰ نسبته إلىٰ الله تعالىٰ، فلا يقال: لفظ الله، بل يقال: كلمة الله[٥]، وبعض الفقهاء يستحسن قول: نظم القرآن، بدل: لفظ القرآن، تأدّبا مع عبارات القرآن[٦].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٢٥٩، مادة (لفظ)، وابن منظور، لسان العرب، ٧/ ٤٦١، مادة (لفظ).
(٢) الآية، ١٨، من سورة (ق).
(٣) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، (ص٥٦٨)، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٣٩، الكفوي، الكليات، (ص٧٩٥).
(٤) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة.
(٥) ينظر: الكفوي، الكليات، (ص٧٩٥).
(٦) ينظر: البابرتي، التقرير لأصول البزدوي، ١/ ١٣٦، وصدر الشريعة، التوضيح، ١/ ٥٣.

٢- تعريف اللفظ اصطلاحا:

عرّف المتكلّمون اللفظ بأنّه: (**ما يتلفظ به الإنسان أو مَن في حكمه، مهملا كان أو مستعملا**)[١]، فاشتمل اللفظ بمقتضىٰ هذا الحدّ علىٰ كلّ ملفوظ، سواء أكان حرفا أو كلمة أو أكثر، مفيدا أو غير مفيد، كذلك عرّفه النحاة بأنه: (**الصوت المشتمل علىٰ بعض الحروف، سواء دلّ علىٰ معنىٰ أم لم يدل**) [٢]، لكنّه في تعريف النحاة أجود، لأنه جعل اللفظ نوعا للصوت، مخصوصا بلفظ الحروف وما يتركّب منها من كلمات وجمل، فالصراخ والصياح أصوات، وحريّ بها ألا تكون ألفاظا.

وعرّفه الأصوليون بما عرّفه النّحاة والمتكلمون في الجملة، فقالوا: اللفظ هو: (**صوت معتمد علىٰ مخرج من مخارج الحروف**)[٣]، فاشتمل علىٰ المفيد والمهمل، وهذا الاشتمال للمفيد وغير المفيد لا يعني تعميمه في آنيّة البحث الأصولي، فهم لا يقصدون في تأليفهم إلا ذلك اللفظ المفيد الدالّ علىٰ معنىٰ، فـ «**الأصل أن اللفظ يُحقّق مقتضاه، ويُفيد معناه**»[٤]، أمّا إطلاق تعريفه في المفيد والمهمل فهي مجاراة اصطلاحية، لذلك راعىٰ بعض الفقهاء افتراض دلالة اللفظ، فعرّفه بأنه: (**الكلام الذي ينطق به الإنسان بقصد التعبير عن ضميره**) [٥]، فالقصد يعني الدّلالة والإفهام، وهو ما استرعاه الرازي في قوله: «اللفظ لا بدّ وأن يكون بحال متىٰ أطلق أفاد شيئا، وإلا كان عبثا»[٦].

---

(١) ينظر: الجرجاني، التعريفات (ص ٢٤٧).
(٢) ينظر: ابن هشام، شرح قطر الندى، (ص١١)
(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٣٩، والمرداوي، التحبير، ١/ ٢٨٦.
(٤) القرافي، شرح التنقيح، (ص١٣٢).
(٥) ينظر: علي حيدر، درر الحكام، ١/ ١٨.
(٦) المحصول، ١/ ٢٦٧.

٣- الألفاظ ذات الصلة:

١ - الكلام:

عرّفه أهل الاصطلاح بأنّه: (**ما تضمّن كلمتين بالإسناد**)[١]، والإسناد يعني الإفادة، فهو مفيد غير مهمل، كما نصّ عليه تعريف النحاة بأنّه: (**اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليه**)[٢]، وإذا حصر النّحاة الكلام بالمفيد إفادة إسنادية فإنّ الأصوليين يقسّمون الكلام إلىٰ مستعمل مفيد ومهمل غير مفيد؛ لأنّ «الكلام اللساني قد يُطلق تارةً علىٰ ما أُلّف من الحروف والأصوات من غير دلالة علىٰ شيء، ويسمّىٰ مهملا، وإلىٰ ما يدلّ، ولهذا يقال في اللغة: هذا كلام مهمل وهذا كلام غير مهمل»[٣]، وبذلك يشترك مع اللفظ باشتماله علىٰ المفيد وغير المفيد، لكن الأصوليين يعودون مرة أخرىٰ – أيضا – ويحصرون غرضهم من الكلام بـ: «إنّما هو بيان الكلام الذي ليس بمهمل لغة»[٤]، ولهذا عرفه جمهورهم بأنّه: (**ما انتظم من الحروف المسموعة المُميَّزة، المتواضع علىٰ استعمالها، الصادرة عن مختار واحد**) [٥]، فاتفقوا مع النحاة علىٰ الإفادة، وخالفوهم بالإسناد المركّب؛ إذ يكفي من الكلام كلمة واحدة موضوعة لمعنىٰ[٦].

---

(١) ينظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم، (ص٨٠).

(٢) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ١/ ١٤..

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٧١.، وينظر: البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/ ١٢، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٧٧

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٧١.

(٥) ينظر: المرجع السابق، والبصري، المعتمد، ١/ ٩، والرازي، المحصول، ١/ ١٧٧، وأمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٨٧.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٧٩، وقال: (وقول أهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على غيرهم).

وفرّق بعضهم بين الكلِم والكلام، فالكلِم يشمل المستعمل والمهمل، والكلام يخص المستعمل المسند، فهو: **(اللفظ المركّب المفيد بالوضع)** [(١)]، والتزم صفي الدّين الهندي[(٢)] تعريف النحاة؛ «**لأنّ اتّفاقهم في المباحث العربية حجة علىٰ غيرهم**»[(٣)]، وقال: «الكلام هو: المركّب الذي يحسن السكوت عليه»[(٤)].

والذي يخلط المسألة في ذاكرة الأصوليين هو: هل الكلام مشتمل علىٰ المهمل والمفيد، أو علىٰ المفيد فقط؟، وقد أجاب الرازي عن ذلك بتفصيل واستدلال، فقال: «لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا؟، منهم مَن قال يتناوله: لأنّه يصح أن يُقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل؛ ولأنّه يصح أن يقال تكلّم بكلام غير مفهوم؛ ولأن المهمل يُوثِّر بالسمع فيكون معنىٰ التأثير والكلام حاصلا فيه، ومنهم مَن قال الكلمة والكلام مُختصان بالمفيد، إذ لو لم يُعتبر هذا القيد لزِم تجويز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام»[(٥)]، وفي الجملة تعامل الأصوليون مع الكلام علىٰ أنّه أحد مرادفات اللغة ذاتها، واللغة يجب تحلّيها بصفة الإفادة، وكذلك الكلام، كما في قول الرازي: «**المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها، وأنّه لا يليق بالحكيم**»[(٦)].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٤٨.

(٢) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي، ثم الدمشقي، صفي الدين، فقيه متكلّم، من مصنفاته، نهاية الوصول في دراية الأصول، والفائق، والزبدة في علم الكلام، توفي سنة ٧١٥هـ

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ١٣٦، والدرر الكامنة، ٥/ ٢٦٢]

(٣) نهاية الوصول، ١/ ٦٨

(٤) المرجع السابق/ ١/ ٦٩.

(٥) التفسير الكبير، ١/ ٣٣.

(٦) المرجع السابق، ٢/ ٢٥١.

٢- القول:

عرّفه النّحاة بأنّه: (اللفظ الدالّ علىٰ معنىٰ) [١]، فيعمّ المفرد والمسند، فجاءت تعاريف النحاة لـ (اللفظ والقول والكلام) بأن: اللفظ عامّ للمستعمل والمهمل، والقول خاص بالمستعمل المفرد أو المسند، والكلام خاص بالمسند المفيد، فالكلام نوع من القول، والقول نوع من اللفظ[٢]، وقد شارك الأصوليون النُّحاة في تعريف القول، فقالوا: هو: **(لفظ وضع لمعنىٰ)**، واختلفوا في هذا المعنىٰ، هل هو للمعنىٰ الذهني، أو الخارجي، أو للمعنىٰ من حيث هو؟[٣].

٣- الخطاب:

في أصل اللغة هو: **(الكلام بين متكلّم وسامع)** [٤]، أي المشاركة والمواجهة بالكلام[٥]، وهو ذاته في الاصطلاح بشرط تقييده بالإفهام، فقيل: هو: **(توجيه الكلام نحو الغير للإفهام)**[٦]، أو «هو: **اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام مَن هو مُتهيّئٌ لِفهمه**»[٧]، وبذلك يكون الخطاب مطابقا لاصطلاح الدّلالة القائم علىٰ منهج الفهم، أي فهم المستدل، لأنه يُفترض من الخطاب أن يكون هو **(الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئا)**[٨].

---

(١) ينظر: ابن هشام، شرح قطر الندى، (ص١١).

(٢) ويذهب الرضى إلى أن القول واللفظ والكلام من حيث أصل اللغة بمعنى واحد، وهو إطلاقه على أيّ من حروف المعجم، مفيد أو غير مفيد، ثم اشتهر إطلاق القول على المفيد، والكلام على المركب المفيد، واللفظ على ما يخرج من الفم، [ينظر: شرح الرضى على الكافية، ١/ ٢٠، والخفاجي، سر الفصاحة، (ص٣٢-٣٣)].

(٣) ينظر: المرداوي، التحبير، ١/ ٢٨٦.

(٤) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ١٩٨، مادة (خطب).

(٥) ينظر: الرافعي، المصباح المنير، ١/ ١٧٣.

(٦) ينظر: شرح العضد (ص٧٢)، والسبكي، رفع الحاجب، ١/ ٤٨٢،

(٧) الآمدي، الإحكام، ١/ ٩٥.

(٨) ينظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم (ص٦٢).

٤ – أقسام اللفظ المستعمل باعتبار الإفراد والتركيب:

ينقسم اللفظ بهذا الاعتبار إلىٰ قسمين، هما:

القسم الأول: اللفظ المركّب: وفي تعريفه منهجان، هما:

المنهج الأول: هو **(ما دل جزؤه علىٰ جزء معناه المستفاد منه، حين هو جزؤه)**[١]، فقولهم: (ما دل جزؤه) أي: لجزئه دلالة بالاستقلال علىٰ معنىٰ موضوع له، والمراد بالجزء: (ما صار به اللفظ مُركّبا) فخرج الجزء الذي لا دلالة له بالاستقلال، كحروف لفظ (زيد)، فحرف (الزاي) لا تدل علىٰ معنىٰ، وقولهم: (حين هو جزؤه) أي: لجزء المركّب دلالة بالاستقلال حال كونه أحد أجزاء اللفظ المركب، فللمركّب دلالة بالوضع، ولجزئه دلالة أخرىٰ بالوضع.

ويدخل في هذا المنهج جزء: التركيب الإسنادي، مثل(زيد قائم) والمزجي، مثل: (خمسة عشر) والإضافي، مثل (غلام زيد)، واختلفوا في نحو (عبد الله) في كونه علما علىٰ شخص، فقيل: مركب لتركيبه الإضافي، وقيل مفرد لإفراده بالعلميّة، وإن أُريد به صفة العبودية فهو مركب باتفاق، ويدخل فيه نحو: (أقوم) و(يقوم) و(نقوم)؛ لأنّ جزأه وهو (حرف المضارعة) دلّ علىٰ جزء معناه وهو الفاعل المتكّلم، ونفس الكلمة دلّت علىٰ الحدث والزمان، ويعتبر النحويون المضارع وحرفه لفظا مفردا بكلمة واحدة[٢].

المنهج الثاني: هو: **(ما يدل جزؤه علىٰ جزء معناه دلالةً مقصودة خالصة)**[٣]، فقولهم: (مقصودة خالصة) أخرجت ماله جزء يدل علىٰ جزء معناه حال كونه غير مقصود

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢١، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٥،

(٢) ينظر: السبكي، رفع الحاجب، ١/ ٣٥١، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٥،

(٣) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٤).

قصدا خالصا بالتجزئة في دلالة اللفظ، وذلك مثل: العَلَم الإضافي، والمزجي، وحرف المضارعة في لفظ فعل المضارعة. ويدخل في التعريف الوصف الإضافي، مثل: (عبد الله) عند قصد الوصف بالعبودية، لأنه مقصود خالص[1]، وبهذا يظهر أن هذا المنهج أضيق من سابقه.

القسم الثاني: اللفظ المفرد: وهو: **(ما له جزء لا دلالةَ له علىٰ شيء)**، كلفظ (أبكم)، فجزء (أب) منه لا يدل علىٰ شيء، ومن المفرد **(ما لا جزء له أصلا)** مثل: (باء الجر ولامه)، فهما لفظ لا يتجزأ ولا ينقسم علىٰ نفسه أصلا[2]، لهذا قالوا: **«دلالة المطابقة لا تستلزم التضمّن والالتزام، لجواز أن يكون ما وضع له بسيطا لا لازما أو مركّبا»**[3].

وقد حصر المناطقة وكذلك الأصوليون جلّ بحثهم الدّلالي في دلالة اللفظ المفرد، وتجاوزوا دلالة اللفظ المركّب، ومن عنايتهم بدّلالة اللفظ المفرد تقسيمه بعدّة اعتباراتٍ، أهمّها القسمان التاليان.

٥- أقسام اللفظ المفرد باعتبار استقلاله أو توقّفه على غيره:

ينقسم اللفظ المفرد بهذا الاعتبار إلىٰ ثلاثة: **اسم وفعل وحرف**، ووجه القسمة: أنّ المفرد إمّا أن يستقل بالمعنىٰ ولا يتوقف علىٰ غيره، أو لا يكون، فالأول إما إن يدلّ علىٰ الزمان فهو الفعل، أو لا يدل عليه فهو الاسم، والثاني هو الحرف[4]، ويصحّ حصرها بوجه: أن المعاني ثلاثة: ذات، وحدث، ورابطة بينهما، فالذات هو الاسم

---

(١) ينظر: المرجع السابق، وشرح العضد، (ص٣٤)، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٦١.
(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢١، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٤).
(٣) بادشاة، تيسير التحرير، ١/ ٨١.
(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٥

المستقل بمعنىٰ ذاته، والحدث هو الفعل المستقل بمعنىٰ وقت حدوثه، والرابطة هو الحرف غير المستقل بنفسه والمحتاج لغيره[1]، وبيان هذه الأقسام الثلاثة:

١- **الاسم**: وهو: (**ما استقلّ بنفسه ولم يدل بهيئته علىٰ أحد الأزمنة الثلاثة**)، وذلك إمّا ألّا يَدُلّ علىٰ زمان أصلا لا بهيئته ولا بذاته، مثل: (زيد) وإما أن يدل علىٰ زمان، لكن بذاته لا بهيئته، مثل: (أمس) و (اليوم) و(الصبوح) و(الغبوق)[2]، ويصحّ أن يدل بذاته علىٰ المكان في مثل: (تحت) و (فوق).

٢- **الفعل**: وهو: (**ما دلّ بهيئته علىٰ أحد الأزمنة الثلاثة**)، وهي: **الفعل الماضي**: في نحو (قام)، ويعرض له الاستقبال بالشرط، في نحو (إن قام زيد قمت)، وقد يتجرّد عن الزمان فيفيد الإنشاء بوضع العرف، مثل: (عسىٰ) فقد وضع للماضي ولم يستعمل فيه قط، **والفعل المضارع**: في نحو (يقوم)، ويعرض له المضي بدخول حرف (لم) عليه في نحو (لم يقم)، وقيل: إن المضارع للحال، وقيل: للاستقبال، وقيل: مشترك بينهما وهو الأشهر، **وفعل الاستقبال**: في نحو (قم)، ويشاركه المضارع المقترن بلام الأمر في نحو: (لِيقم).

٣- **الحرف**: وهو: (**ما دلّ علىٰ معنىٰ في غيره**) أو (**الذي لا يستقل بالمعنىٰ**)، أي: أنه لا يُفهم معناه الموضوع له إلا باعتبار تعلّقه بلفظ آخر دالّ علىٰ معنىٰ، ويُسمّىٰ هذا اللفظ مُتعلّق معنىٰ الحرف، مثل (مِن) في جملة: (قبضت من الدّراهم) فلفظ (الدراهم) هو متعلَّق مدلول (مِن)؛ لأن التبعيض تعلّق به[3].

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٧.

(٢) (الصبوح) كل ما أُكل أو شرب غدوةً، و (الغبوق) خلافه، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢/ ٥٠٣، مادة (صبح).

(٣) ينظر هذا التقسيم في: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٩٨-١٩٩، والمرداوي، التحبير، ١/ ٢٩٥-٢٩٨.

٦- أقسام اللفظ المفرد باعتبار الوحدة والتعدّد مع المسمّى:

للفظ المفرد مع معناه أقسام من حيث الوحدة والتعدّد، فإمّا أن يكون **اللفظ والمعنىٰ واحدا، أو يتكثّران، أو يتكثر اللفظ ويتّحد المعنىٰ، أو العكس**، فهذه أقسام أربعة، وفي داخلها أحوال، بيانها كالتالي:

القسم الأول: اتّحاد اللفظ والمعنىٰ، وله صنفان، هما:

الصنف الأول: (**الجزئي**) بتسمية المناطقة، وهو: (**ما يمنع تعقّل مدلوله من وقوع الشِّرْكة فيه**)، وعند الأصوليين هو:

- (**المعيّن**)، وحدّه هو: (**اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه**)، وهو منطبق علىٰ العلَم بنوعيه: علَم الشخص كـ (زيد) علم علىٰ إنسان، وعلَم الجنس كـ (أسامة) علَم لجنس الأسد.

واختلفوا في أسماء الإشارة، والضمائر، والموصولات، فبعضهم أخرجها، واشترط في التعريف أن يكون اللفظ (مُظهرا) كالإمام الرازي[1]، وذلك لصلاحيّة الإشارة والموصول والضمير لكلّ شيء، فهي كلي غير جزئي، فتندرج تحت نوع (المتواطئ). وقيل بل هي جزئي معيّن، لأنها لا تُستعمل إلا في شيء معيّن.

والتحقيق أنّها من الكلّي، بدليل أنه لو كان مُسمّاها جزئيا لمَا صدق إطلاقها علىٰ شخص آخر إلا بوضع مستأنف[2]، وإلا لزم كلَّ استعمالاتها المجاز؛ إذ تمّ استعمالها في غير موضوعها الأوّل، والمخرج من مجازها عند ابن تيمية هي قاعدته المُستمرّة في دلالة الألفاظ التي تقول: «**لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقرونا بغيره من الألفاظ**

(١) ينظر: المحصول، ١/ ٢٢٧.

(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٣٣)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢١٢.

وبحال المُتكلّم» ومن ذلك: «أسماء الإشارة، والضمائر، ولام العهد»[1]، ومما يؤكّد خروج ألفاظ الإشارة والضمائر والموصولات من المعيّن إلىٰ المتواطئ: تصنيفها بـ(**المبهمات**) عند بعض الأصوليين، والمُبْهم من الكلّي الذي لا يمنع تعقل مدلوله من وقوع الشّرْكة فيه، وأصرحها إبهاماً الأسماء الموصولة، وأصرح الموصلات (أيّ) كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾[2]. لِذا سوّغ عدد من الأصوليين إدخال المبهمات في صيغ العموم، ومنها الموصولات[3].

والصنف الثاني(الكلي)، بتسمية المناطقة أيضا، وهو: (**ما لا يمنع تعقّل مدلوله من وقوع الشركة فيه**)، الذي يعني كلّ ما وضع لأكثر من شيء واحد[4]، ويقع عند المناطقة والأصوليين علىٰ درجتين، هما:

- (**المتواطئ**)، وحدّه هو: (**اللفظ الموضوع لمعان متغايرة، مستوٍ في كلِّ محالّه**)، مثل دلالة لفظ (الإنسان) علىٰ زيدٍ وعمروٍ وبكرٍ، ودلالة لفظ (اللون) علىٰ السواد والبياض، ودلالة لفظ (الحيوان) علىٰ الفرس والحمار، فدلالة هذه الألفاظ علىٰ أفراد معانيها متساوية القدر والمعنىٰ.
- (**المُشكّك**)، وحدّه هو: (**اللفظ الموضوع لمعان متغايرة، مختلف في محالّه**)، فلأجل اختلاف مدلول لفظه بين أفراده حصل الشكّ فيه: هل هو متّحد المعنىٰ بين أفراده فيكون مُتواطئا، أم متعدّد المعنىٰ بينها فيكون مشتركا مُجملا؟،

---

(١) مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦.

(٢) من الآية ٣٨، من سورة النمل..

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٤٤، ٢٤٧.

(٤) حدّ كثير من المناطقة والأصوليين المتواطئ والمشكك بالكلي، مع إنه لا يقتصر عليهما، بل يدخل فيه عند المناطقة كل ما تكثّر من اللفظ والمعنى أو أحدهما، حيث يصح تعقّل وقوع الشركة فيه، مثل (المشترك) و (المنقول)، كما أكّده الشنقيطي في (آداب البحث والمناظرة ص٣٠-٣١)، وإنّما ذكرتهما عند حدّ الكلي جريا على عادتهم تلك.

فتنازعه وجه الشبه بين هذا وهذا، وأعطاه الغزالي اسم (المتشابه) من هذا لوجه[1]، وذلك الاختلاف **إمّا بالكثرة والقلة**، كلفظ: (النور) بالنسبة لدلالته علىٰ ضوء الشمس والنار والسراج، **وإما بإمكان التغير واستحالته**، كلفظ (الوجود) في دلالته علىٰ واجب الوجود والممكن، **وإمّا في النّوع**، كلفظ (الحي) في دلالته علىٰ الإنسان والحيوان والنبات.

والحاصل أنّ اختلافَ معناه في محالّ أفراده أخرجه من المتواطئ، واتّحادَه في جملة الجنس أخرجه من المشترك، فاستحقّ اسما خاصّا تحت قسم (الكلي) وهو (المُشكّك)، ويرىٰ ابن تيمية أن المشكّك نوع من المتواطئ، فمثلا: «لفظ الذات، والشيء، والماهية، والحقيقة، ونحو ذلك، ألفاظ كلها متواطئة، فإذا قيل إنها مُشكّكة لتفاضل معانيها، **فالمُشكّك نوع من المتواطئ العام، الذي يراعىٰ فيه دلالة اللفظ علىٰ القدر المشترك، سواء كان المعنىٰ متفاضلا في موارده، أو متماثلا**»[2].

القسم الثاني: أن تتكثّر الألفاظ والمعاني، وهو:

- **(المتباين)**، وحدّه هو: **(الألفاظ المختلفة للمعاني المختلفة)**، والتباين يعني التباعد والفِراق، حيث فارق كلُّ واحدٍ الآخرَ لفظا ومعنىٰ، سواء تباينت بذواتها، مثل: (السواد، والقدرة، والأسد، والسماء، والأرض)، أم تباينت بصفاتها لكون بعضها صفة لبعض، مثل: (السيف الصارم) أو صفةً للصفة، مثل: (الناطق الفصيح)، والمتباين هو الأكثر في الألفاظ؛ **لأنّ الأصل أن سائر الأسامي مختلفة اللفظ والمعنىٰ**.

(١) ينظر: المستصفى، ١/ ٩٨.
(٢) مجموع الفتاوى، ٣/ ٧٧.

القسم الثالث: أن يتكثّر اللفظ ويتّحد المعنىٰ، وهو:

- **(المترادف)**، وحدّه هو: **(الألفاظ المتواردة علىٰ مُسمّىٰ واحد)**، ومثاله: (الليث والأسد) و (الخمر والعقار) و (الجلوس والقعود)، ويشمل كلّ اسمين وأكثر لمسمّىٰ واحد، بشرط أن يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر، فيخرج بهذا الشرط: الصفة المباينة، مثل(السيف الصارم).

القسم الرابع: أن يتّحد اللفظ ويتكثّر المعنىٰ، وله صنفان، هما:

الصنف الأول: أن يكون اللفظ وُضع للمعاني جميعا، وهو:

- **المشترك**: وحدّه هو: **(اللفظ الموضوع للدّلالة علىٰ معنيين فأكثر، لا تشترك في الحدّ والحقيقة)**، ومثاله: لفظ (العين) لِمسمّىٰ العين الباصرة، وللميزان، وللعين الفوارة، وللذهب، وكذلك لفظ: (المشتري) لمسمىٰ قابل عقد البيع، وللكوكب المعروف.

وإذا تضادّ المعنيان كـ (القرء) لمعنىٰ الطهر والحيض، وكـ (الجون) لمعنىٰ الأبيض والأسود، فقد خصّه بعضهم بمصطلح (الأضداد)[1]، وجادل فيه بعض اللغويين من حيث إنه لم يكن وضعا أوّليّا لكلا المعنيين، فلا يصحّ أن تكون العرب وضعت اسما واحد لمعنىٰ وضدّه، إلا ما وضعته لأسماء الأجناس نحو لفظ: (لون) للأبيض والأسود، وما ورد في غير باب الأجناس فهو آيل لأمرين، **أحدهما**: أنه من باب تداخل اللغات، لا أنّها وضع طبيعي من قبيلة واحدة، بل تداخلت لغة مع أخرىٰ واشتهر في المعنيين، **والآخر**: أنه وضع لمعنىٰ واحد، ثم استعير لضدّه فاشتهر في

(١) مع ملاحظة أن (الطهر والحيض) نقيضان في تصنيف الشرع، لأن المرأة إما لها صفة الطهر أو صفة الحيض، والصفتان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن (الأبيض والأسود) متضادّان من حيث اختلاف الحقيقة لا من حيث امتناع ارتفاعهما، ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٩٨).

ضدّه كدرجة اشتهاره في وضعه الأصلي، فصار بمنزلة الأصل[1].

الصنف الثاني: أن يكون اللفظ وضع لمعنىً معين، ثم نُقل لمعنىً آخر، وذلك النقل إمّا أن يكون لمناسبة أو لا لمناسبة، فهو علىٰ حالين، هما:

الحال الأولىٰ: أن يكون النقل لا لمناسبة، فهو:

- (**المرتجل**) وحدّه هو: (**اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لا لمناسبة**)، ويمثّل له بلفظ (جعفر) فإطلاقه علىٰ النهر الصغير مرتجل، وعلىٰ الشخص عَلَم غير مرتجل، **ونوقش**: بأنّ **حقيقة الارتجال**: هو الشيء المخترع الذي لم يتقدَّم له وضع، كما تقول العرب: شعر مرتجل، أي غير مسبوق، في حين أنّ هذا الحدّ يفترض وضعا متقدّما للفظ قبل ارتجاله في وضع آخر، لِهذا سمّاه بعض العلماء بـ(الوضع المستأنف) من ذلك المستعمل الذي قبله، كما لو قال: اسقني ماءً، وهو يريد باللفظ طلاق امرأته[2]، لكنّ المرتجل مفروضٌ بعد الوضع الأوّل، لذلك لا يمنع تقدّم الوضع قبل الارتجال.

الحال الثانية: أن يكون النقل لمناسبة، ويختلف باختلاف قوة دلالته علىٰ المنقول إليه:

- فإن كانت دلالته علىٰ المنقول إليه أقوىٰ من المنقول عنه فهو:

- (**المنقول**)، وحدّه هو: (**اللفظ المشتهر في غير ما وضع له، لمناسبة بين المعنيين**)، وشهرتُه في المنقول إليه تعني عدمَ احتياجه للقرينة، ويُطلق علىٰ كلّ مجاز أشهر من حقيقته، فإن كان الناقل الشرع سمّي النقل شرعيا، مثل لفظ (الصلاة) الشرعية، وإن كان الناقل العرف العام سمّي النقل عرفيا، مثل إطلاق

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١١-٥١٢.

(٢) ينظر: القرافي: نفائس الأصول، ١/ ٢٦٦.

لفظ (الدابّة) علىٰ ذوات الأربع، وإن كان الناقل الاصطلاح الخاص سمّي النقل اصطلاحيا، مثل اصطلاح النحاة في لفظ (المبتدأ والخبر).

والنّقل كما يكون في المفرد من الألفاظ يكون - أيضا - في المركّب من الجمل، كما في نقل بعض الأمثال المضروبة من دلالتها المعيّنة إلىٰ كلّ ما يماثل معناها من الوقائع، فتكون في المنقول إليها أشهر من خصوص دلالتها الأصلية، كمَثَل: (**يداك أوكتا وفوك نفخ**) فهو مشتهر في كلّ مَن جنىٰ علىٰ نفسه أكثر ممّن كانت جنايته بالإيكاء والنفخ، وكمَثَل (**الصّيف ضيّعتِ اللبن**) فهو مشتهر في كلّ مَن ضيّع وفرّط، فضاع ما يحتاج إليه وقت القدرة حتىٰ فات[1].

- وإن كانت دلالة اللفظ علىٰ المنقول عنه أظهر من المنقول إليه فهو:

- (**المجاز**)، وحدّه هو: (**اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لمناسبة بين المعنيين، ولا يعرف فيه إلا بقرينة**) واستعماله في الوضع الأول يسمّىٰ حقيقة، وفي الثاني يُسمّىٰ مجازا، وذلك كنقل لفظ الأسد إلىٰ الرجل الشجاع[2].

* * *

(١) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى، ١٤/ ٦٣-٦٤، وفي رسالة الغفران لأبي العلاء المعرّي (ص٢٠١) قوله: (وكذلك تجري أمثال العرب: أنهم يَكْنون فيها بالاسم عن جميع الأسماء، مثال ذلك: أوردها سعد وسعد مشتمل، صار ذلك مثلا لكلّ مَن عمِل عمَلا لم يُحكمْه، فيجوز أن يُقال لِمن اسمه خالد أو بكر أو ما شاء الله من الأسماء، ويضعون في هذا الباب المُؤنّث موضع المذكر، والمذكر موضع المؤنّث .....) اه. مختصرا.

(٢) ينظر هذا التقسيم في: الغزالي، المستصفى، ١/ ٩٣-٩٨، والرازي، المحصول، ١/ ٢٢٧-٢٣٠، والقرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٩٠-٢٩٤، وشرح التنقيح، (ص٢٨-٣١)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٩-٢١٥، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٣٦-٤٣٧، وشرح العضد (ص ٣٥-٣٧)، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٣١-٣٤٧، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة (ص٢٦-٣٢).

المطلب الرابع:

المراد بدلالة الألفاظ

١- إطلاقات دلالة اللفظ:

يُطلق مصطلح الدّلالة اللفظية ويُراد به أمران:

الأوّل: الدّلالة اللفظية: وهو كون اللفظ المستدلّ به يُفهم معنىٰ، فالدّلالة فيه صفة اللفظ.

والثاني: الدّلالة باللفظ: وهو فعل الدالّ المتكلّم المستدل باللفظ، فالدلالة فيه صفة للدالّ المستعمل للفظ.

فيسوغ إطلاق الدّلالة اللفظيّة علىٰ دلالة اللفظ والدّلالة به، ولهذا يُقال: دلّ بكلامه دلالةً، ودلّ الكلام علىٰ هذا دلالة، **فالمتكلّم دلّ بكلامه، وكلامه دالٌّ بنظامه**[1].

٢- المراد بدلالة اللفظ:

(دلالة الألفاظ) جملة مركّبة من كلمتين، وسبق تعريفهما في المطلبين السابقين، ونريد هنا أن نتبيّن معنىٰ دلالة التركيب الإضافي، أي بتقييد الدلالة باللفظ، والمُراد بها يتبيّن باعتبارين اثنين، هما:

الأول: باعتبار تميّز الدّلالة بإفهام اللفظ الدّال: فهي: **(كون اللفظ بحيث إذا أُطلق دلّ)**، فالدّلالة صفة في اللفظ، ومعنىٰ دلالته هو إفهام اللفظ للمعنىٰ المدلول،

---

(١) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص ١٠٠).

أي بتوفّر الفهم بالقوّة لا بالفعل[1]، **فالدّلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنىٰ**، بمعنىٰ أنها صفة تجعل اللفظ مهيّئا لاستعماله في الدّلالة به علىٰ معناه المراد منه، **ولهذا يصح تعليل فهم المعنىٰ من اللفظ بدلالة اللفظ عليه، والعلّة غير المعلول**[2].

الثاني: باعتبار تميّز الدلالة بفهم السامع المستدل: فهي: **(فهم السّامع من كلام المتكلم كمالَ المسمّىٰ، أو جزأه، أو لازمه)** [3]، فالدّلالة هي أثرها الحاصل بالفعل في ذهن المستدل، وهو الفهم، **والفهم محصور في الدّلالات الثلاث: المطابقة أو التضمّن أو الالتزام**[4]، وحتىٰ يكتسب اللفظ دلالته بهذا الاعتبار لا يكفي كون اللفظ مهيّئا لأنْ يفيد معناه، بل لا بدّ من استشعار السّامع معناه. ولأجل استثمار هذه الدّلالة وحصولها بالفعل يجب «**تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المُخاطبة**»[5].

وعلىٰ هذا الأساس عرّف ابن سينا[6] دلالة اللفظ – وهو المشتهر بتعريف دلالة اللفظ بذات الفهم[7] – فيقول: «**ومعنىٰ دلالة اللفظ: أن يكون إذا ارتسم في الخيال**

---

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٦.
(٢) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٥، وفتاوى السبكي، ١/ ١٣٣.
(٣) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٢.
(٤) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٥.
(٥) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٥.
(٦) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي الفيلسوف الرئيس، كان أبوه من دعاة الإسماعيلية، ومن العمال الكفاة، قال عنه ابن تيمية في الرد على المنطقيين، (ص١٤١): «تكلّم ابن سينا في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد، والشرائع، لم يتكلّم بها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم..». وقال عنه ابن خلكان: في آخر حياته اغتسل وتاب وأعتق مماليكه، وصار يختم كلّ ثلاثة أيام، مات سنة ٤٢٨هـ، من مصنّفاته: القانون في الطب، والشفا في الحكمة، وأسرار الحكمة المشرقية، وأرجوزة في المنطق، وأسرار الصلاة.
[ينظر: طبقات الأطباء، (ص٤٠١)، وتاريخ حكماء الإسلام (ص٢٧)، ووفيات الأعيان، ٢/ ١٥٧].
(٧) ينظر: القرافي، شرح تقيح الفصول، (٢٣)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٥٠.
وقال الزركشي في البحر المحيط، ١/ ٤١٦: (وينبغي أن يحمل كلام ابن سينا على أن مراده بالفهم الإفهام)

مسموع اسمٍ ارتسم في النّفس، فتعْرِف النفسُ أنّ هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلّما أورده الحسّ علىٰ النّفس التفتت إلىٰ معناه»[1].

يتّفق المرادان السابقان من دلالة الألفاظ علىٰ أنّ الدلالة اللفظية تكشف المعنىٰ النفساني وتدلّ عليه، وهي أقوىٰ الأدلة عليه وأنصّها فيه؛ ولهذا قدّم الفقهاء دلالة اللفظ علىٰ ما سواها كالإشارة والكتابة وقرائن الأحوال في الدّلالة علىٰ المعاني النفسانية، كما حكم الفقهاء بأسبقية اللفظ في دلالته علىٰ الرضا –المعنىٰ النفساني– في صيغ العقود علىٰ غيرها من الدّلالات كقرينة الحال، وفي عقد النّكاح لا تقوم دلالة مقام دلالة اللفظ علىٰ إتمام عقده، بل بصريح دلالته الدالّ علىٰ الرضا بواسطة ألفاظ الإيجاب والقبول[2]، كذلك الرضا في البيوع فهو أمر خفي لا يُطَّلع عليه، فأنيط بما يدل عليه، وأقوىٰ دلالاته هو اللفظ في صيغة الإيجاب والقبول[3]، فـ «**الرضا وحدَه ليس سببا شرعيا، بل السبب الشرعي هو الدالّ علىٰ الرضا**»[4].

غير أنّ المفارقة الدلاليّة أثبتت أنّ «أحكام الشرع تثبت بكل ما دلّ علىٰ رضا الشرع وإرادته، من قرينة ودلالة، وإن لم يكن لفظا،... ولو جرىٰ بين يدي رسول الله ﷺ فعل فسكت عليه دل سكوته علىٰ رضاه»[5]، **أمّا أحكام عقود العباد كالبيع والطلاق**

(١) الشفا، قسم المنطق، مقولة العبارة، ١/ ٤.
(٢) ينظر: الغزالي، الوسيط، ٥/ ٤٤.
(٣) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج، ٢/ ٣، والدمياطي، إعانة الطالبين، ٣/ ٤٤، ويصح البيع بالمعاطاة عند المالكية والحنابلة ووجه عند الشافعية، إنّما اللفظ في الإيجاب والقبول أقوى من غيره، ينظر: ابن قدامة، المغني، ٤/ ٤، والنووي، المجموع، ٩/ ١٥٤، وابن الوكيل، الأشباه والنظائر، (ص٧٦)، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٣٧.
(٤) القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٢.
(٥) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٣٧.

فتفارق أحكام الشارع في ذلك، فلا تثبت أكثرها إلا بدلالة اللفظ؛ لأنّ الله تعالىٰ «علّق أحكام الأملاك حصولا وزوالا بالألفاظ، دون الإرادات المجرّدة»[1].

٣- المراد بالدلالة باللفظ:

الدّلالة باللفظ هي: (**استدلال المتكلّم باللفظ**)، بمعنىٰ استعماله في المعنىٰ المُراد، وذلك إمّا في موضوعه وهو الحقيقة، وإما في غير موضوعه وهو المجاز، والباء في قولنا: (باللفظ) للاستعانة والسببية؛ لأن المتكلم يدلنا علىٰ ما في نفسه بواسطة اللفظ، فاللفظ آلة للدلالة، كالقلم للكتابة، فاتّضح أن الدّلالة باللفظ **هي صفة المتكلّم**، في حين أنّ دلالة اللفظ **إمّا هي صفة اللفظ** الدالّ بقوّة الإفهام، **وإمّا هي صفة السامع** المستدلّ بالفهم[2]، **وهذا جوهر الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ**، وقد أطنب القرافي بالفروق بينهما، وجعل الزركشي حاصل الفرق بما سبق[3]، **ويظهر أن الخمسة عشر فرقا التي فرضها القرافي بينهما ليست كلّها مهمّة**، بل بعضها غيرُ ذي أهمية واضحة، إنّما ظهرت نتيجة محاولة تعداد أكبر عدد ممكن في الفروق بينهما.

وفي نظري فإنّ أبرز حيثيات الفروق المستخلصة من تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، هي الحيثيّات السّت الآتية:

الأوّلىٰ: من حيث الصّفة: فدلالة اللفظ صفة للفظ أو السّامع، والدلالة باللفظ صفة للمتكلّم.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٦٦، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٧، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٦، والمرداوي، التحبير، ١٣٢٧.

(٣) ينظر: البحر المحيط، ١/ ٤١٦.

الثانية: من حيث المحل: فدلالة اللفظ محلها القلب، لأنه موطن العلم والظن، والدلالة باللفظ محلها اللسان، لأنّه أداة الكلام.

الثالثة: من حيث السبب: - علىٰ فرض أن دلالة اللفظ هي فهم السامع -فدلالة اللفظ مسببة عن الدلالة باللفظ؛ لأن الفهم ينشأ عن النطق، والدلالة باللفظ سبب، فَبِها يحصل الفهم.

الرابعة: من حيث الوجود: - علىٰ فرض - أيضا- أنّ دلالة اللفظ هي فهم السامع- فيصح أنّه كلّما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدّلالة باللفظ؛ لأنّ فهم مسمّىٰ اللفظ فرع النطق به، بخلاف الدلالة باللفظ، فلا يلزم من وجودها وجود دلالة اللفظ، لجواز عدم تفطّن السامع لكلام المتكلم، أو لعدم معرفته.

الخامسة: من حيث الأنواع: فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع: مطابقة، وتضمّن، والتزام، والدلالة باللفظ نوعان: حقيقة، ومجاز.

السادسة: من حيث التركيب: فدلالة اللفظ لا تختلف في تركيبها، لأنها حقيقة واحدة لا تختلف في نفسها، فهي إما علم أو ظن، أي إنها معنىٰ نفساني، والدلالة باللفظ تختلف في تركيبها، لأنها استعمال اللفظ وفق قوانين نحْوِ اللغة، فتختلف بحسب ما تقتضيه تلك القوانين من تقديم وتأخير ونحوهما[1].

* * *

(١) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٦٦، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٧، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٦، والمرداوي، التحبير، ١٣٢٧.

المبحث الثاني

أسس الدّلالة الأصولية

ويشتمل علىٰ تمهيد وثلاثة مطالب:

تمهيد: في المراد بأسس الدّلالة، وصفتها

المطلب الأوّل: الوضع اللغوي

المطالب الثاني: الاستعمال العرفي

المطلب الثالث: الوضع الشرعي

تمهيد:

في المراد بأسس الدلالة، وصفتها

١ - المراد بأسس الدلالة:

الأسس لغة: جمع أساس، وهو مبتدأ كلّ شيء وأصله، ومادة: (الهمز والسين) فيه تدل علىٰ الأصل الوطيد الثابت في كل شيء، كأساس البناء الذي هو مبتدؤه وقواعده التي تأسّس عليها[١]، ومنه أساس الأشياء المعنوية، كأساس الفكرة، وأساس البحث، والتعليم الأساسي الذي هو الخبرة العلمية والعملية التي لا غنىٰ عنها للناشئ[٢].

والأسس اصطلاحا: هي ذاتها في اللغة، فتعني مبتدأ كل شيء وأصله، وكذلك أسس الدلالة الأصولية تعني: (**مبتدأ الدّلالة الأصولية وأصلها**) وذلك أنّ علم الدّلالة في الأساس يتجرّد لإبراز كيفية إفهام اللفظ والفهم منه، ويُعنىٰ باستثمار الدّلالة من وضع الألفاظ بإزاء معانيها، حتّىٰ ننْتفع بها بلا شطط ولا عبث، فـ «**اللفظ لا بدّ وأن يكون بحال متىٰ أطلق أفاد شيئا وإلا كان عبثا**»[٣]، وكذلك مقصود اللغة والكلام هو الإفهام «**فلو لم يكن الكلام مفهوما لكانت المخاطَبة به عبثا وسفها، وذلك لا يليق بالحكيم**»[٤].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ١/ ١٤، مادة (أس)، وابن منظور، لسان العرب، ٦/ ٦، مادة (أسس).

(٢) ينظر: المعجم الوسيط، (ص١٧)، مادة (الأساس).

(٣) الرازي، المحصول، ١/ ٢٦٧.

(٤) تفسير الرازي، ٢/ ٢٥١، (بتصرف بسيط).

لذلك اتّجه البحث الدّلالي في الظاهرة اللغوية عبر العصور نحو الإجابة عن سؤال لبّ موضوع علم الدلالة وقطبه، وهو: **ما الذي يجعل اللفظ مفهوما؟، وكيف نفهمه؟**. وفي مسيرة هذه البحث الطويل تكوّنت مادّة علم الدلالة.

أمّا ما الذي يجعل اللفظ مفهوما؟ فيعني البحث في الأُسس التي يستند إليها اللفظ وتمنحه صفة الإفهام، أي: الدّلالة، فثمّة أسس دلالية تمنح اللفظ صفة الدّلالة كي يكون مفهوما عند إطلاقه بين المتخاطبين.

وأمّا كيف نفهم اللفظ؟ فيعني البحث في المحامل الصحيحة التي يمكن حمل دلالة اللفظ عليها، كي نتمكّن بواسطتها من فهم مقصود الكلام ودلالة المتكلّم، فثمّة محامل دلاليّة تُرشد السامع إلىٰ ذلك المقصود وتلك الدّلالة.

وكان المنهجُ الدّلالي الأصولي مشتغلا بالإجابة عن هذين السؤالين – بكونه مؤصّلا في علم الدّلالة–، فوضع أسس الدلالة التي يرتكز عليها اللفظ ويكْتَسِب بها صفة الإفهام، وصنع محامل الدلالة التي يستند إليها السامع ويكْتَسِب بها صفة الفهم، **مراعيا بذلك خصوصيّة مادة البحث**؛ إذ هو يختصّ ببحث دلالة ألفاظ الشريعة، فيجب أن تفصّل أُسُس الدّلالة ومحاملها في أصول الفقه علىٰ مقاييس النّص الشرعي ومقتضىٰ خصوصيته.

ومصطلح **(الأسس الدّلاليّة)** رديف مصطلح **(الوضع)** أو **(الحقيقة)** عند الأصوليين، أي إن الوضع أساس يمنح الدلالة صفة الإفهام، كما يمكن أن نتلمّس ذلك في مثل قول القرافي: «فالوضع يقال بالاشتراك علىٰ جعل اللفظ دليلاً علىٰ المعنىٰ، كتسمية الولد زيداً، وهذا هو **الوضع اللغوي**، وعلىٰ غلبة استعمال اللفظ في المعنىٰ حتىٰ يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو **وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي** نحو: الصلاة، **والعرفي العام** نحو: الدابة، **والعرفي الخاص** نحو: الجوهر والعرض عند المتكلمين»[1]،

(١) شرح تنقيح الفصول (ص٢٠).

فالأوضاع التي عدّدها القرافي هي أسس دلالات الألفاظ التي تمنح اللفظ صفة الإفهام، وهي: الوضع اللغوي أصل الدلالة والحقائق، والوضع العرفي النّاتج من الاستعمال اللغوي، والوضع الشرعي الخاص باصطلاح الشريعة، وذلك «**أنّ الفهم في عموم الاستعمال للغة متوقّفٌ علىٰ فهم المقاصد فيه**، وللشريعة بهذا النظر مقصدان، **أحدهما**: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، **والثاني**: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرّر في سور القرآن»[1].

وتوصف الأوضاع الثلاثة: (اللغوية والعرفية والشرعيّة) بـ (**الحقيقة**) باعتبارها وصفا للحق الثابت أو المُثبِت[2]، وقال الأصوليون: «**الحقيقة متعددة بلا خلاف، وإلىٰ ما تتعدد فيه اختلاف، فقال قائلون إلىٰ ثلاثة: اللغوية والعرفية بنوعيها، والشرعية، وقال آخرون: الأوليين فقط**»[3]، والإشارة إلىٰ خلافهم في الحقيقة الشرعية هو تنبيه إلىٰ إنكار بعض المتكلمين الأشاعرة للوضع الشرعي، وهو إنكار آيل للخلاف اللفظي في مناطه الأصولي الفقهي، كما سيتبيّن في محلّه من هذه الدراسة في مطلب الوضع الشرعي من هذا المبحث.

وبذلك تتبيّن أسس الدلالة الأصولية التي يُبنىٰ عليها دلالة اللفظ في علم الدّلالة الأصولي، وأنّها متكونة من ثلاثة أسس أو أوضاع أو حقائق، وهي: الوضع اللغوي وهي الحقيقة اللغوية، والوضع العرفي أو الاستعمال العرفي وهي الحقيقة العرفية، والوضع الشرعي وهي الحقيقة الشرعية.

وعند حمل اللفظ علىٰ معناه ينبغي أن يكون ترتيب الحمل في علم الدّلالة الأصولي يبدأ بالحمل علىٰ معناه الشرعي، ثمّ العرفي، ثمّ اللغوي الحقيقي، ثم المجازي[4].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٨٥، وحاشية العطار، ١/ ٣٩٣.

(٣) السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٧٤.

(٤) ينظر: ابن الوكيل، الأشباه والنظائر، (ص٣٤).

٢- صفة أسس الدّلالة:

تُعدّ أسُس الدّلالة التي هي: (حقائق الألفاظ)، صفةً للمتكلّم باعتبارات ثلاثة، هي:

الأوّل: باعتبار الوضع الأوّل: فالمستعمل الأوّل للفظ هو واضعه، وإليه يُنسَب اللفظ، سواء قلنا إنّ الوضع وقفي أم اصطلاحي، كما نقول: اللفظ اللغوي، واللفظ العرفي، واللفظ الشرعي، فإن نسبة اللفظ هنا هي بالنسبة للذي تكلّم به أوّلاً واعتمده بإزاء معناه.

الثاني: باعتبار الاستعمال التالي: فيتأسّس المعنىٰ المراد بحسب قصد الاستعمال، وذلك في استعمال اللفظ وإطلاقه علىٰ معناه الحقيقي أو المجازي، والمستعمل هو المتكلّم المؤسّس للقصد الاستعمالي، كما يقول المستمع: عجبت من دلالة فلان من لفظه علىٰ كذا، فيُسند دلالة اللفظ إلىٰ المتكلّم[1].

الثالث: باعتبار القصد: فدلالة اللفظ تتأسّس في أحايين كثيرة علىٰ خصوص قصد المتكلم وإرادته ومساق كلامه، وهي بهذا الاعتبار دلالة لا تختلف ولا تتبدّل، بل قدرها ثابت بقدر مراد المتكلّم وقصده، إذ هي إرادة واحدة من متكلّم واحد، وقاصد واحد[2].

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٦٧٧، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٦٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٦٥.

(٢) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١١٦.

المطلب الأوّل:
الوضع اللغوي

١- المراد بالوضع اللغوي:

الوضع اللغوي هو: **(جعل اللفظ بإزاء معناه)**[١]، بمعنىٰ: جعل اللفظ دليلا علىٰ معناه المُخصّص له عند واضعه الأوّل[٢]، فالوضع يُرادف اللغة من حيث هي ألفاظ موضوعة للمعاني، ولا عجب، فالوضع هنا منسوب للغة، إنّما المرادفة بينهما حصلت في خصوص دلالة اللغة علىٰ معانيها في عمليّة الوضع، أي باعتبار دلالة اللفظ علىٰ معناه في نفس الأمر بناءً علىٰ الوضع السابق، لا باعتبار المُتكلّم أو السّامع[٣]، ودلالة الوضع حاصلة من كونها: **تخصيص الشيء (اللفظ) بالشيء (المعنىٰ)، بحيث إذا عُلم الأول عُلم الثاني**[٤].

فاللغة موضوعة للدلالة علىٰ المعنىٰ، وبواسطة وضعها الأوّل تتأسس الدلالة اللفظية في أوّل نشأنها، وذلك قبل أيّ تغييرات دلاليّة تطرأ عليها عبر تطوّر استعمالها ومراحل تداولها، غير أن هذه الدلالة الأصيلة في الوضع الأوّل **غير منعزلة تماما عن مرحلة الاستعمال بين المتخاطبين بها**، إذ إن قبول وضع أيٍّ لفظ واعتماده بإزاء معناه مرهون باستعماله بين المتخاطبين المعبّر عن رضاهم بذلك الوضع، وسواء

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠)، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٧٩، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٠، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٦٨.
(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠)
(٣) ينظر، البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٠، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٥٦.
(٤) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٧٩.

أكان الوضع ضروريا وقفيّا أم اختياريّا اصطلاحيا، فهو بحسب المشاركة في قبول اصطلاحه، فالدّلالة اللفظية بكل حال - وقفية أو اصطلاحيّة - لا تستمر إلا باستمرار التعارف المُنبئ عن رضا المُتخاطبين، كما يؤكّده ابن سينا بقوله: «إن قبول الثاني من الأوّل إنّما هو بأنْ قال له الأوّل: إنّ كذا يُعنىٰ به كذا،... فواطأه عليه الثاني والثالث، من غير أنْ كان يلزمهم أن يجعلوا ذلك اللفظ لذلك المعنىٰ، وأن يجعلوا لفظا بعينه لمعنىٰ بعينه لزوما ضروريا ... فلذلك جاز أن تكون دلالات الألفاظ مختلفة»[1]، ويؤكّد ابن خلدون[2] استلزام الوضع للاستعمال بصريح العبارة إذ يقول: «**ليس معرفة الوضع الأوّل بكافٍ في التركيب، حتىٰ يشهد له استعمال العرب لذلك**»[3].

ويُعَدّ ابن تيمية أحد عمالقة الدرس الدّلالي، وقد أكّد شرط الاستعمال التخاطبي لاعتماد الوضع وهو ينقد استدلال الحلوليين بالنّصوص بقوله: «**لابدّ أن يكون اللفظ مستعملا في ذلك المعنىٰ، بحيث قد دلّ علىٰ المعنىٰ به، فلا يكتفىٰ في ذلك بمجرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنىٰ**، إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها لا يحصي عددَها إلا الله، وهذا عند من يعتبر المناسبة بين اللفظ والمعنىٰ،... وأمّا عند مَن لا يعتبر المناسبة فكلّ لفظ يصلح وضعه لكلّ معنىٰ، لاسيّما إذا علم أن اللفظ موضوع لمعنىٰ هو مستعمل فيه، فحمله علىٰ غير ذلك لمجرّد المناسبة كذب علىٰ الله»[4].

(١) الشفا، قسم العبارة، ١/ ٤.

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي، ابن خلدون، عالم أديب مؤرخ اجتماعي فقيه وقاض مالكي. من مصنفاته: تاريخ ابن خلدون، ومقدمته، ولباب المحصول في أصول الدين، وطبيعة العمران، توفي سنة ٨٠٨ هـ في القاهرة.
[ينظر: شجرة النور الزكية (٢/ ٢٠)، وإنباء الغمر (٥/ ٣٢٧)].

(٣) مقدّمة ابن خلدون، (ص٥٥٠).

(٤) مجموع الفتاوى، ٢/ ٢٧.

فلا يكفي مجرّد دعوىٰ الوضع إن لم يشفع له الاستعمال الكافي، والمنبئ عن الرضا الجمهوري، فإذا تمّ ذلك بين جمهور أهل اللغة المتخاطِبين بها في زمنها المعتبر من حيث الاستشهاد **فقد تجاوز اللفظ مرحلة الوضع إلىٰ مرحلة التواضع المُعتَمَد في الدّلالة**، وهذا مشاهد من ضرورة الاستعمال في معرفة المعاني اللغويّة، فالمعنىٰ اللغوي الحقيقي لا نكاد نصل إليه إلا بدلالة الاستعمال، فلم يكن لنا من حيلة – مثلا- لمعرفة دلالة لفظ (فاطر) إلا باستماع استعمال العربي له بمعنىٰ المخترع المبدع[1].

٢- انقسام الوضع إلى مفرد ومركّب:

اتّفق العلماء علىٰ أن المفردات اللغويّة موضوعة، فكلّ مفردة لفظيّة مفيدة إنّما هي موضوعة وضعا[2]، واختلفوا في وضع المركّبات وأحكامها النحوية، كالمركب الإسنادي مثل: (قام زيد)، والوصفي مثل: (زيد العالِم)، والإضافي مثل: (غلام زيد)، والعددي مثل: (خمسة عشر)، والمزجي مثل: (حضرموت)، علىٰ قولين، هما:

القول الأول: أنّها غير موضوعة، بل الدلالة عليها عقلية موكولة إلىٰ المتكلّم، وهو اختيار الرازي[3].

ودليله: أنّ مَن لا يعرف من الكلام العربي إلا لفظين صالحين لإسناد أحدهما إلىٰ الآخر، فإنه لا يُفْتقر عند إسنادهما إلىٰ معرِّف لمعْنىٰ الاسْتِنَاد، بل يدركه ضرورة، لأنه لو كان المركّب موضوعا لا فتقر كلّ مركّب إلىٰ سماعٍ من العرب كالمفردات[4].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٩٢.

(٣) المحصول، ١/ ١٩٩، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٠٠.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٥، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٠٠.

القول الثاني: أنّها موضوعة، ولهذا يقسّمون اللغة إلىٰ مفرد ومركّب، كما قسّمها كثير من الأصوليين[1]، وعزاه بعضهم إلىٰ الجمهور[2]، وصححه القرافي[3] والمرداوي[4][5].

ودليله: أنّ المركّب له قوانين في اللغة لا يجوز تغييرها، كتقديم المضاف إليه علىٰ المضاف، والصلة علىٰ موصولها، وغير ذلك، ولهذا قالوا: **إنّ اللغة حُجرت في التراكيب كما حُجرت في المفردات**[6].

والقولُ الرّاجح المتوسّط بين هذين القولين هو: أنّ الوضع جرىٰ في قواعد التركيب وأنواعه، وهي قواعد النحو والصرف وأصولهما الكلية، أما جزيئيّات التركيب وجمل الكلام فهو بحسب إرادة المتكلّم ومشيئته، يضعها كيفما شاء علىٰ مقتضىٰ قواعد النحو، وهو ما أوضحه الزركشي في قوله: «والحق أنّ العرب إنّما وضعت أنواع المركّبات، أمّا جزئيات الأنواع فلا، فوضعت باب الفاعل لإسناد كلّ فعل إلىٰ مَن صدر منه، أمّا الفاعل المخصوص فلا، وكذلك باب إنّ وأخواتها، أمّا اسمها المخصوص فلا، وكذلك سائر أنواع التركيب، وأحالت أنواع المُعيّن علىٰ اختيار المُتكلّم»[7].

---

(١) ينظر، ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ١/ ٢٢٠، وأصول ابن مفلح، ١/ ٥٠، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٥، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٠١.

(٢) ينظر، الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٥.

(٣) ينظر: نفائس الأصول، ١/ ٢٦٠.

(٤) هو علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، الحنبلي، فقيه أصولي بارع، من مصنفاته: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، والتحرير في أصول الفقه، وشرحه المسمى التحبير، وتصحيح كتاب الفروع. توفي سنة ٨٨٥ هـ.
[ينظر: شذرات الذهب، ٩/ ٥١٠، والسحب الوابلة ٢/ ٧٣٩]

(٥) ينظر: التحبير، ١/ ٣٠١.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٥، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٠١.

(٧) البحر المحيط، ١/ ٣٩٦، وقد نقله المرداوي عن البرماوي في التحبير ١/ ٣٠٢.

وفي الجملة فإنّ كلّ ما يكون دلالته علىٰ المعنىٰ بالهيئة المركّبة فهو من باب الوضع، كدلالة الجمع في صيغ: (رجال ومسلمين ومسلمات)، فكلّ لفظٍ منها دالّ علىٰ جمعٍ من مسمّيات ذلك الاسم دون استغراق، وكدلالة صيغ: (المسلمون والمؤمنون) علىٰ العموم المستغرق لكلّ أفراده؛ لأن الوضع أفاد أنّ الجمع المُعرَّف باللام غير العهديّة يدلّ علىٰ جميع مسمّياته، «**ومَثَل هذا من باب الحقيقة: بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها، بل أكثر الحقائق من هذا القبيل، كالمثنىٰ والمجموع والمصغّر والمنسوب، وعامّة الأفعال والمشتقات والمركّبات**»[1]، والواضع إذا وضع هيئة دالّة علىٰ معنىٰ فإنّها تعمّ باستقراء من اللغة، وذلك من **(الوضع النوعي)** الذي «**لا يُعتبر فيه سماع ما صدقاته من الواضع، بل يكفي سماعه منه، والاستعمال مفوَّض إلىٰ المتكلّم**»[2].

٣- منهج الوضع بين الجمهور والحنفية:

تتّفق المناهج الأصولية علىٰ أنّ الوضع محصور بالموضوع (اللفظ) والموضوع له (المعنىٰ)، وأنّ السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنىٰ، فخلاصة الوضع هو ما تعيّن من المعنىٰ بتعيين اللفظ بإزائه، وما زاد علىٰ ذلك من الاعتبارات فبواسطة إرادة المتكلّم، وحول ذلك يدور بحث الوضع[3].

وجاء منهج تناول عملية وضع اللفظ بإزاء معناه مختلفا بين الجمهور والحنفية، وذلك أن الجمهور تناولوه جملة واحدة دون تفصيل، والحنفية تناولوه بشيء

---

(١) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٧٩، وينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٢/ ٤، وبادشاه، تيسير التحرير، ٢/ ٥.

(٢) حاشية العطار، ١/ ٣٥٥.

(٣) ينظر: التفتازاني، التلويح شرح التقيح، ١/ ٥٤-٥٥، التقرير لأصول البزدوي، ١/ ١٤٨، والقرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠)، والإسنوي، نهاية السول ١/ ١٧٩، والمرداوي، التحبير، ٢٨٩.

من التفصيل والتقسيم، **كما هي العادة جارية في أكثر مباحث الدلالة، حين ينحاز الجمهور إلىٰ تضييق مسالك التفصيل والتفريع، ويوسّع الحنفية مجاري التقسيم والتنويع، وفي الآتي بيان المنهجين.**

أوّلا: منهج الجمهور:

أجمل الجمهور الوضع وجعلوه مرادفا للغة، حين اشتمل عندهم علىٰ وضع المفردات وصيغها المشتقّة منها جملةً واحدة، دون فصل بين وضع المفردة اللغوية والصّيغ المشتقّة، كما يقول الإسنوي[1]: «**اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني**»[2]، فعبّر عن اللغة بالوضع الذي هو أخصّ خصائص اللغة، حتّىٰ استحقّ التسوية بها، فيتمحور **الوضع** حول اللغة المتكوّنة من اللفظ الموضوع والمعنىٰ الموضوع له، وما يحسن ذكره في تلك المحاور من مباحث: كالواضع وطرق معرفة الوضع، ذلك أن «الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنىٰ ... فالوضع يتناول أمرين أعمّ وأخص، فالأعم: تعيين اللفظ بإزاء معناه، والأخص: تعيين اللفظ للدلالة علىٰ المعنىٰ»[3]، أمّا تفصيل الصيغ الاشتقاقية لكل مفردة وضعية فإنه مشمول في جملة ذلك الوضع، كالفاعلية والمفعولية في لفظي (ضارب ومضروب)[4]، وكإفادة الصيغة للأمر أو النهي، أو العموم أو الخصوص، وكذا صيغ التثنية والجمع للمفردات، فهي داخلة في وضع مفردات اللغة السماعية، مثلها مثل جمع التكسير وأسماء الجموع والأجناس المفتقرة للوضع.

---

(١) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي القرشي، جمال الدين المصري الإسنوي، أحد علماء الشافعية في القرن الثامن، توفي سنة ٧٧٢هـ، ومن مصنفاته: نهاية السول في شرح منهاج البيضاوي، طبقات الشافعية، والهداية في أوهام الكفاية.

[ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٣/ ٢٥٢، والدرر الكامنة، ٢/ ٣٥٤]

(٢) الإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٧٩.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٤٥.

(٤) ينظر: المرداوي، التحبير، ٢/ ٥٤٨.

فالوضع في منهج الجمهور هو المكوّن الأساسي للغة - مفرداتٍ وقواعدَ - بلا تفريق بين المفردات والصيغ والقواعد النحوية؛ ولأجل هذا التلازم بين الوضع واللغة – عند الجمهور - فإن اللغة توجد بحسب دواعي وضعها، فكلّما اشتدّت الحاجة إلىٰ التعبير عنه فلا بدّ لهم من وضعه[1]، وبالنّظر إلىٰ المعاني من زاوية الوضع، أي أنها مادّة الوضع، فإنها تنقسم إلىٰ أربعة:

الأول: ما احتاجه النّاس واضطرّوا إليه فلا بدّ لهم من وضعه.

والثاني: عكسه، ممّا لا يُحتاج إليه البتة فيجوز خلوّها، وخلوّها منه أكثر.

والثالث: ما كثرت الحاجة إليه، فالظاهر عدم خلوها، بل هو كالمقطوع به،

والرابع: عكسه، مما قلّت الحاجة إليه، فيجوز خلوّها منه، وليس بممتنع[2].

ثانيا: منهج الحنفيّة:

يرىٰ الحنفيّة أنّ اللغة تمّ وضعها في وضعين مختلفين:

الأوّل: وضع اللغة علىٰ حدة.

والثاني: وضع الصّيغة علىٰ حدة أخرىٰ.

بمعنىٰ أنّ اللغة والصيغة غير مترادفين، فاللغة هي (**المادّة**) المكوّنة للفظ الموضوع إزاء المعنىٰ، والصيغة هي (**الهيئة**) العارضة للفظ باعتبار تغيّر الحركات والسّكنات، أو باعتبار تغيّر الحروف أو ترتيبها، وبوضع المادّة والصّيغة تتمّ فائدة الوضع، «فاللغة هي اللفظ الموضوع، والمراد بها هنا مادّة اللفظ وجوهر حروفه، بقرينة انضمام الصيغة إليها، والواضع كما عيّن حروف (ضرب) بإزاء المعنىٰ المخصوص، عيّن –

(١) ينظر: صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ١١٢، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٢٨٢- ٢٨٣.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

أيضا – هيئته بإزاء معنىٰ المضي، فاللفظ لا يدل علىٰ معناه إلا بوضع المادّة والهيئة»[1]، وجوهر الفرق بين اللغة والصيغة هو الثبات والاختلاف، فاللغة بمادتها دلالة ثابتة لا تختلف بحال، إذ هي جوهر اللفظ ومادّته، والصّيغة بهيئتها تختلف دلالتها بحسب اختلاف الصّياغة الموضوعة، فهي العارضة علىٰ اللفظ لأجل تنويع معناه باختلاف هيئاته.

وعلىٰ أساس ذلك التفريق المنهجي للوضع فإنّ لكلّ كلمةٍ معنىٰ لغويا يُفهم من أصل مادّته، وآخر صيغيا يُفهم من هيئة حركاته وسكناته وترتيب حروفه، وذلك جارٍ في الأفعال والأسماء، **فمثاله في الأفعال**: فعل (ضرب) فقد أفاد وضع مادّته علىٰ معنىٰ الأذىٰ في محلٍّ قابلٍ له لا يختلف بحال من الأحوال، وأفاد وضع صيغته علىٰ حصوله في المُضي، ويختلف باختلاف تلك الهيئة، حتّىٰ لو زيد عليه حرف المضارعة لتغيّر معناه إلىٰ الحال أو المستقبل، **ومثاله في الأسماء**: اسم (رجل) فقد أفاد وضع مادّته علىٰ ذَكَرٍ من ولد آدم جاوز حدّ الصغر، وأفاد وضع صيغته علىٰ معنىٰ التنكير والوِحْدة، فإذا عُرّف أو ثُنّي أو جُمع فقد أفاد شيئا آخر[2].

ويستدلّون لتفريقهم بين اللغة والصيغة: باختلاف الوضعين اللغوي والصّيغي، فاللغوي ثابت والصيغي متغيّر، كما في مخالفة صيغة النّهي لصيغة النفي، ففي قول: (لاتصلّ) نهي، يقتضي الحكم والمشروعية، وفي قول (لا تصلي) نفي، يقتضي حكاية الحال ولا يقتضي الحكم أو المشروعية، وبهذا الاستدلال يُناقشون دليل عدم التفريق[3].

---

(١) التفتازاني، التلويح على التنقيح، ١/ ٥٦.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٦-٢٧، البابرتي، التقرير على أصول البزدوي، ١/ ١٤٩-١٥٠.

(٣) ينظر: المرجعان السابقان.

ولا يتجاهل الحنفيّة قول الجمهور القائل بترادف اللغة والصيغة، وأنّهما شيء واحد في تكوين الدّلالة اللفظيّة، بل ذكروه وتبرّعوا بالاستدلال له بقولهم: إنّ الدّلالة الوضعية للفظ حاصلة من غير نظر إلىٰ شيء آخر غير الوضع، فلا مدخل لاستعمال المتكلّم أو استدلال السّامع كما يتدخّل في إفادة الحقيقة أو المجاز، وما دام أن الوضع أفاد المراد من اللفظ فلا فرق – حينئذ- أكان المرادُ الدالّ لغةً أم صيغةً، فهما شيء واحد[1].

ويكاد أن يكون هذا الاختلاف بين الجمهور والحنفيّة حِيال الوضع من مُلح العلم ورياضته، إذ لم يترتّب عليه ثمرة علميّة تجعل الخلاف معنويّا، بل هو خلاف في اللفظ والتعبير وحسب.

٤- الموضوع نقيض المهمل:

المراد بالمهمل ووجه مناقضته للموضع:

المهمل في علم الدّلالة هو: «الألفاظ غير الدالة علىٰ معنىٰ بالوضع»[2].

فالمهمل مباين للموضوع من حيث الدّلالة، فإنّ عمليّة وضع اللفظ هي لغاية الدّلالة والتفاهم به عند استعماله، والقاعدة الدلاليّة تنصّ علىٰ «**أنّ دلالة الألفاظ علىٰ المعاني تابعة للوضع، فحيث ثبت الوضع ثبتت الدّلالة**»[3]، في حين أنّ الألفاظ المهملة لم تكن موضوعةً لمعنىٰ، بل مخلاةً عنه تماما، كما يقول أهل اللغة: «أهملت الشيء: خلّيت بينه وبين نفسه، **والمهمل من الكلام خلاف المستعمل**»[4]، فيفتقد المهملُ عنصرَ الدلالة المُكتسب من الوضع.

---

(١) ينظر: المرجعان السابقان. مع ملاحظة أن الاستدلال لقول الجمهور جاء على لسان الحنفيّة، دون أن يثبته الجمهور حين بحثهم للمسألة حسب اطّلاعي.

(٢) الجرجاني، التعريفات، (ص٣٠٣)

(٣) الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٨٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٧١٠، مادة (همل).

وقد أقرّ الأصوليون باشتمال اللغة علىٰ المهمل، واختلفوا في نسبة المهمل للفظ أو الكلام، فمنهم مَن جعله في الكلام وقسّمه إلىٰ مستعمل ومهمل، فقال: «**الكلام ضربان: مهمل ومستعمل، فالمهمل لم يوضع في اللغة لشيء، والمستعمل هو ما وضع ليستعمل في المعاني**»(١)؛ لأنّ «الكلام اللساني قد يُطلق تارة علىٰ ما أُلّف من الحروف والأصوات من غير دلالة علىٰ شيء، ويُسمّىٰ مهملا، وإلىٰ ما يدل، ولهذا يقال في اللغة: هذا كلام مهمل وهذا كلام غير مهمل»(٢)؛ «ولأنّ المهمل يوثّر بالسمع، فيكون معنىٰ التأثير والكلام حاصلا فيه»(٣)، ومن الأصوليين مَن نأىٰ عن وصف شيء من الكلام بالمهمل، تنزيها له عن العبثيّة، ونسبَه إلىٰ مطلق اللفظ؛ لأنّ «المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها، وأنّه لا يليق بالحكيم»(٤)، ولأنّ «الكلمة والكلام مُختصّان بالمفيد، إذ لو لم يُعتبر هذا القيد لزِم تجويز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام»(٥)، والرأي الأخير يتّفق مع تعريف النّحاة للكلام بأنّه: (**اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليه**)(٦).

وبكلّ حالٍ فإنّ الأصوليين لا يُنكرون مصطلح (المهمل) في ألفاظ اللغة، سواء حصروه بمطلق اللفظ أو أطلقوه بمصطلح الكلام، إنّما يتحاشىٰ بعضهم وصف الكلام به أو حتىٰ مطلق اللفظ لاشتماله علىٰ العبثيّته وإهمال المعنىٰ، كما يقول الرازي: «اللفظ لا بدّ وأن يكون بحال متىٰ أطلق أفاد شيئا، وإلا كان عبثا»(٧)، لذلك فإنّ «**الأصل أن اللفظ يُحقّق مقتضاه، وأن يفيد معناه**»(٨).

(١) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/ ١٢ وينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٧٧.
(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٧١.
(٣) تفسير الرازي، ١/ ٣٣.
(٤) المرجع السابق، ٢/ ٢٥١.
(٥) المرجع السابق، ١/ ٣٣.
(٦) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ١/ ١٤.
(٧) المحصول، ١/ ٢٦٧.
(٨) القرافي، شرح التنقيح، (ص١٣٢).

نفي وقوع المهمل في القرآن الكريم:

ذهب السلف وعامّة أهل الأصول إلىٰ أنّ الله تعالىٰ لا يُخاطبنا بالمهمل، كما قال المرداوي: «وليس فيه - أي القرآن - ما لا معنىٰ له، **وهذا ممّا يَقطع به كلّ عاقل، ممّن شمّ رائحة العلم، ولا يخالف في ذلك إلا جاهل أو معاند**»[1]، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن التكلّم بما لا يفيد شيئا هذيان، والهذيان نقص، والنقص علىٰ الله محال.

والآخر: أن الله تعالىٰ وصف القرآن بأنّه هدىٰ وبيان وشفاء، كما قال: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[2]،وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾[3]،وذلك لا يحصل بما لا يُفهم معناه[4].

القول المنسوب للحشويّة في المهمل:

يستغلّ بعض الأصوليين مناسبة الحديث عن خلوّ كلام الله من المهمل في التصريح بمخالفة (**الحشويّة**)[5] لذلك، كما يقول الرّازي: «**لا يجوز أن يتكلّم الله**

---

(١) التحبير، ٣/ ١٤٠٠.

(٢) الآية ١٣٨، من سورة آل عمران.

(٣) الآية ٥٧، من سورة يونس.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٨٥، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٧٦ والسبكي، الإبهاج، ١/ ٣٦١، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٦٩، وابن مفلح، أصول الفقه ١/ ٣١٦.

(٥) (الحشوية) طائفة لم ينضبط لها تعريف، وقال الحميري في (الحور العين) (ص٢٠٤): (سمّيت الحشوية حشوية، لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، أي يدخلونها فيها وليست منها، وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه)، ويعرّفها الأصوليون في هذا المقام بأنّها نسبة للحشو، ومنهم المجسّمة، والجسم حشو، فيكون الاسم بإسكان الشين، وقيل بفتحها نسبة إلي (الحشا) حين كانوا يجلسون في=

تعالىٰ بشيء ولا يعني به شيئا، والخلاف فيه مع الحشوية»[1]، ونسبه الآمدي إلىٰ قول مَن لا يؤبه له في قوله[2]، وتُذكر لهم استدلالات يصفونها بالواهية، وهي:

١- الوقوع، فقد وقع في القرآن ما لا يفيد، كالحروف المقطّعة أوائل السور، وكقوله تعالىٰ: ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾[3]، إذ لا تفهم العرب دلالتها.

وأجيب: أنّ لأهل التّفسير أقولا مشهورة في معاني الحروف المقطّعة، وذلك دالٌّ علىٰ إمكان إدراكها، وأمّا (رؤوس الشياطين) فقيل: إنه مَثَلٌ للاستقباح تعرفه العرب.

٢- وجوب الوقف علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾، ووجهه: أننا إذا لم نقف هنا، بل علىٰ قوله: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾، ثم ابتدأنا بقوله: ﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾[4]،كان المراد أن جميع المذكور يقولون: آمنّا به، وذلك لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ.

وأجيب: يصح أن يكون القول حالا عامّة خُصّ منها البعض بدليل العقل، لامتناع ذلك الوصف علىٰ الله تعالىٰ.

٣- أنّ الله تعالىٰ خاطب الجميع ومنهم الفرس بلغة العرب، ومن الفرس مَن لا يفهم شيئا منه، وإذا جاز ذلك فليجز مطلقا حتىٰ العرب أنفسهم.

=حلقة الحسن البصري فوجد منهم كلاما رديئا، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أي جانبها، ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ٣٦١، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٥٦.

والمتتبّع لسياق استعمال لفظ (الحشويّة) عند علماء الطوائف يجده وصفا تسِمُه كلُّ طائفة بمخالفيها، وأصل ذلك أن كل طائفة قالت قولا يخالف الجمهور وعامّة النّاس فإنّها تنسب قول العامّة للحشويّة، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢/ ١٧٦، و٣/ ١٨٦-١٨٧: و٤/ ١٤٧، ونقض التأسيس، ١/ ٢٤٤.

(١) المحصول: ١/ ٣٨٥.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٢١٩.

(٣) الآية ٦٥، من سورة الصافات.

(٤) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

وأجيب: أن للفرس وغيرهم من العجم طريقا لمعرفة معاني القرآن، وهو الرجوع إلىٰ العرب، فإذا صحّ ذلك سقط القياس عليهم[1].

مناقشة نسبة القول للحشويّة:

كان الأولىٰ من ذكر أدلّة قول الحشوية ومناقشتها عند الأصوليين هو: مناقشة حقيقة القول ونسبته، **إذ في القول وأدلّته عَوار منهجي**، يتبيّن في أمرين، هما:

الأمر الأول: **المجافاة بين مقتضىٰ القول والاستدلال له**: فالقول يقتضي أنّ في القرآن ما لا معنىٰ له، بل لا يفيد شيئا البتة بتعبير الرازي، حيث لقّب المسألة بلقبٍ شنيع في قوله: (لا يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئا خلافا للحشوية)، وهذا الخلاف الشنيع «**لم يقله مسلم: أنّ الله يتكلم بما لا معنىٰ له**»[2]، في حين أنّ الاستدلال المذكور لقول الحشويّة يقود إلىٰ أنّ في القرآن ما لا يُفهم معناه، أي له معنىٰ ولا يعلمه إلا الله، وبين ما لا معنىٰ له وما لا يُفهم معناه فرق كبير، وفي رأي ابن تيميّة: «إنما النزاع هل يتكلم بما لا يُفهم معناه؟ **وبين نفي المعنىٰ عند المتكلّم ونفي الفهم عند المخاطب بون عظيم**...»[3] وقد يختار بعض الفقهاء جواز ورود مالا يُفهم معناه في القرآن، كما جاء في (مسوّدة) آل تيمية قولهم: «يحوز أن يشتمل القرآن علىٰ مالا يفهم معناه عندنا... وقال قوم لا يجوز ذلك، **ثم بحْثُ أصحابنا يقتضىٰ أنه يفهم علىٰ سبيل الجملة لا علىٰ سبيل التفصيل**»[4].

---

(١) ينظر الاستدلال للمسألة ومناقشته في: الرازي، المحصول، ١/ ٣٨٦-٣٨٨، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٦٩-٣٧٠، والسبكي، الإبهاج ١/ ٣٦١-٣٦٣، والمرداوي، التحبير، ٣/ ١٤٠٠-١٤٠٢.

(٢) ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، (ص ٢٥).

(٣) المرجع السابق، وينظر: مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٢٩، ٢٨٦.

(٤) ١/ ٣٧٦

والضابط الذي وضعه كثير من محقّقي الأصول في ما يجب أن يكون مفهوما من القرآن وما لا يجب هو: «**كلّ خطابٍ تعلّق به تكليف لا يجوز أن لا يكون مفهوما، وما لا يتعلّق به تكليف يجوز أن لا يكون مفهوما**»(١)، فاستبان بذلك النّقد حصول **(القَلَق)** الناشيء فيما بين قول الحشوية وأدلته، كما علّق السّبكي علىٰ عبارة الرازي السابقة(٢).

الأمر الثاني: غياب القائل الصريح لهذا القول: فلا يكاد يُذكر إلا مقرونا بالحشويّة، وليست الحشويّة هيئة اعتباريّة لها مدرسة يقودها أشياخ وأتباع معروفون بأعيانهم، بل هي صفة تشهيريّة يُراد بها النّبْز والتشهير، ولعلّ النّبز بها هنا موجّهٌ للاعتقاد المنسوب للسلف في دلالة نصوص صفات الله تعالىٰ، فكأنّ الإيمان بها واعتقادها بلا تكييف أو إدراك لحقائقها يقتضي أنّ في القرآن ما لا معنىٰ له، «فأيّ ذمٍّ لقوم لا يتحاشون ممّا عليه سلف الأمة وأئمتها»(٣)، في حين أنّ فهم المعنىٰ بإدراك حقيقته وكيفيّته هو المعيار المعتبر عند الرازي في تفسير نفي المهمل من كتاب الله، حتىٰ يجب تأويل الصفات الإلهيّة كي يتمّ إدراكها، كما في صريح قول الزركشي: «**لا يجوز أن يرد في القرآن ما ليس له معنىٰ أصلا،... ولهذا أوّلوا آيات الصفات**»(٤).

وفي ذات السّياق يعلّق المرداوي بقوله: «وقد حدث اصطلاح كثير من الناس، علىٰ أنهم يَسِمون كلَّ مَن أثبت صفات الرب سبحانه وتعالىٰ - مّما جاء به القرآن والسنة - كما قال السلف الصالح، ولم يتأوّلها كما تأوَّلوها: **حشوية، اصطلاحا اخترعوه تشنيعا عليهم**، فالله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون»(٥)، فالمسألة

(١) ابن بَرهان، الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١١٥، وينظر: إمام الحرمين، البرهان، ١/ ٢٨٥، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٧٦.
(٢) ينظر: الإبهاج، ١/ ٣٦٠.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ١٤٨.
(٤) البحر المحيط، ١/ ٣٦٩.
(٥) التحبير، ٣/ ١٤٠٢-١٤٠٣، وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ١٤٧.

برمّتها آيلة إلىٰ الاختلاف في تأويل آيات الصفات بطريق التجوّز، فحين منعه البعض نبَزَهم المخالف بلقب (الحشوية)، وكان أبو حامد الغزالي أكثر انسجاما عندما صاغ المسألة بقوله: (**القرآن يشتمل علىٰ الحقيقة والمجاز خلافا للحشوية**)[1].

وعند تمحيص هذه الدعوىٰ نجد أنّ مذهب السّلف في الصفات يقتضي خلوّ نصوص الشريعة من المهمل أكثر من اقتضاء مذهب المؤوّلة، بل لا غضاضة أن يُقال: إنّ اعتقاد السّلف في الصفات الإلهية نابع من تنزيه كلام الله تعالىٰ ورسوله ﷺ من المهمل الذي لا يُعلم، فالسلف أثبتوا معاني نصوص الصفات وفوضوا كيفيتها إلىٰ الله تعالىٰ، علىٰ اعتبار «**أنّ ما وصف الله به نفسه فهو حقّ ليس فيه لغز ولا أحاجىٰ، بل معناه يُعرف من حيث يُعرف مقصود المتكلم بكلامه...**»[2]، وأنّ «المراد بظواهر النصوص - من الصفات - معانٍ هي حقائق فيها، ثابتةٌ لله تعالىٰ، مخالفة للمعاني المفهومة من المخلوقين»[3]. في حين أنّ استدعاء منهج التأويل للتخلّص من اللفظ المهمل في الشريعة يستلزم تعطيل كلّ معنىٰ لا تدرك العقول حقيقته ولا تبلغ كنهه، كحقائق البعث والحشر وصفات الجنة والنشور والميعاد، فمعانيها معروفة، وحقائقها لا تدركها العقول، «**فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به، وما أخبر به من المعاد هو علىٰ ما أخبر به؟!**»[4]، وهذا الاستلزام فرع عن (إهمال اللفظ).

بذلك النقاش ينسجم مذهب الحشويّة المزعوم مع الإجماع المحتوم علىٰ تنزيه القرآن من المهمل، بل كلّ ما في القرآن كلام موضوع معلوم، كما المغيّبات فيه معلومة المعنىٰ مجهولة الكيف، ففي القرآن ما لا تُدرِكه العقول، ولا يعلّم كنهَه

(١) المنخول، (ص١٣٧).
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٦.
(٣) الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٦٠.
(٤) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٥/ ٣٣، وينظر: الإكليل في المتشابه والتأويل (ص ٢٤).

إلا علاّم الغيوب، «**فإنّ الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه- قد يُخبرون بمحارات العقول، وهو ما تعجز العقول عن معرفته، ولا يخبرون بمحالات العقول، وهو ما يعلم العقل استحالته**»[1].

وجواز عدم إدراك **كنه المعنىٰ** الغيبي في الشريعة أقرّه ابن عبّاس -رضي الله عنهما- عندما عدّد وجوه التفسير في قوله: (**تفسير القرآن علىٰ أربعة وجوه: تفسير تعرفه العرب، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته**، يقول: **من الحلال والحرام، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالىٰ ذكره، من ادّعىٰ علمه فهو كاذب**)[2].

٥- الوضع اللغوي أصل الحقائق الدلالية:

يُطلق عامّة الأصوليين مصطلح (الوضع) ويريدون به وضع الحقائق الثلاث، وهي: **الحقيقة اللغوية** كوضع الأسد للحيوان المفترس، **والحقيقة العرفية** كتخصيص لفظ (الغائط) بموضع قضاء الحاجة، **والحقيقة الشرعية** كتخصيص لفظ (الزكاة) بالمال الواجب إخراجه من الغني لمُستحقّه، ثم جرىٰ الاصطلاح علىٰ هذه الأقسام الثلاثة بمصطلح (الحقائق)، لكون كلٍّ منها تحمل حقيقة دلالية ثابتة بحسب وضعها اللغوي أو العرفي أو الشرعي[3].

والوضع اللغوي هو الحقيقة الأمّ الحاوية للحقائق الأخرىٰ، وهو أصل الحقائق الذي تتفرّع عنه الحقيقتان العرفيّة والشرعيّة[4]. **وتتبيّن أصالة الحقيقة اللغوية في وجوه خمسة، هي:**

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٣٦١.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره ١/ ٢٣٥، والطبراني في مسند الشاميين، ٢/ ٣٠٢، وابن جرير في جامع البيان، ١/ ٧٥، ورواه مرفوعا وقال عنه: في إسناده نظر.

(٣) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص٢٠)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤-٥١٥.

الوجه الأول: أنّ الحقيقة اللغوية هي الأسبق لفظا ومعنىٰ:

أما أسبقيّة اللفظ: فيعني أنّ الوضع اللغوي قد تمّ أوّلا في الدلالة اللفظية، لأنّهُ وضع اللفظ بإزاء معناه الذي لم يُعرف به من قبل ذلك الوضع، وفائدة الوضع هو معرفة المعنىٰ، لِهذا فإنّ السبيل الآمن لفهم المعنىٰ: «**ينبغي أنْ يُفهم أوّلاً الوضع، ثمّ ترتُّب الفائدة عليه، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أمّا أن يكون الوضع تَبَع معرفة الفائدة فلا**»[1]، فالدّلالة والمعنىٰ هما فرع الوضع، ويترتّب علىٰ ذلك أنّ الحقيقتين العرفية والشرعية مسبوقتان بوضع اللغة جزما، ثم غلب الاستعمال في المعنىٰ العرفي أو الشرعي حتّىٰ صارت الحقيقة اللغوية مهجورةً بجانب الحقيقة العرفية، ومرجوحةً بجانب الشرعيّة؛ إذ قد تكون اللغويّة هي الأسبق للذّهن، والشرعيّة هي الأرجح في مساق الدّلالة الشرعية[2].

وأمّا أسبقيّة المعنىٰ: فيعني أنّ اللفظ لحقيقته اللغويّة حتىٰ يقوم دليل علىٰ نقله، وقد قعّده الأصوليون بقولهم: (**الأصل في الكلام حقيقته اللغوية**)[3]، و«**أنّ حقّ الكلام أن يُحمل علىٰ حقيقته**»[4]، فإنّ «مَن تكلّم بلغته يجب أن يحمله (السامع) علىٰ ذلك المعنىٰ (اللغوي) عند عدم القرائن»[5] وقالوا: «... فأمّا عرف اللغة فمنه يؤخذ أكثر الكلام، وبدأنا بذكره لأنّ عَقْد الأسامي والألفاظ معلومة من جهة عرف اللسان»[6]، ومقتضىٰ ذلك أن اللفظ متىٰ ورد وجب حمله علىٰ حقيقته في بابه، وأنّ الأصل في الألفاظ الحقيقة اللغوية حتىٰ يثبت نقلها إلىٰ غيرها من عرف أو شرع أو مجاز[7].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٢٩.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤-٥١٥.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٤١.

(٤) ابن عبد البر، التمهيد، ٧/ ١٣١.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٢.

(٦) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٧٦.

(٧) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٠٣.

الوجه الثاني: أنّ طريق معرفة الوضع اللغوي (الحقيقة) هو السّماع، وطريق قسيمه (المجاز) هو القياس:

فالحقيقة اللغويّة لا تثبت إلا بالسّماع؛ لأنّها موضوعة، والوضع لا يُعلَم إلا بسماعه من مورده، بمنزلة نصوص الشريعة التي لا تثبت إلا سَماعا. **فكما أنّ النّص الشرعي أصل بنفسه في الشرع، فكذلك الوضع اللغوي أصل بنفسه في اللغة.**

بخلاف طريق معرفة المجاز، فهو موقوف علىٰ معرفة مذهب العرب في الاستعارة دون سماع كلّ ما صدقاته، بمنزلة القياس في الشرع الموقوف علىٰ معرفة حكم النص، فإذا وقف مجتهد علىٰ حكم الأصل وعداّه إلىٰ الفرع وقد أصاب طريقه بعد التأمّل كان ذلك مسموعا منه، فكذلك المجاز، فإذا وقف المتكلّم علىٰ معنىٰ لفظ عند العرب وتجوّز به باستعارته لمعنىٰ آخر مشابه كان ذلك مسموعا منه، وإن لم يُسبق به، وفي سابلة المجاز السمحة يجري توليد المعاني في كلام البلغاء نثرا وشعرا كلّ وقت[1].

وهذه المَيْزةُ في الوضع ترجّح انسداد الوضع ورفعه في استحداث الألفاظ، إنمّا يسوغ توليد الألفاظ فيما دون الوضع، كالارتجال في استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لمناسبة[2]، وكالنقل والتجوّز في استعمال اللفظ في غير ما وضع له لمناسبة.

الوجه الثالث: أنّ الوضع اللغوي الأوّل لا يُوصف بالحقيقة أو المجاز:

فالوضع اللغوي الأوّل قبل استعماله ينبغي ألا يوصَف بحقيقة ولا مجاز؛ «لأنّ الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه، فالحقيقة لا تكون حقيقة إلا إذا كانت مسبوقة بالوضع الأول، والمجاز هو المستعمل في غير موضوعه الأصلي، فيكون هو أيضا مسبوقا بالوضع الأوّل ... فالوضع الأول وجب ألا يكون حقيقة أو مجازا»[3]، وإذا

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٧٧-١٨٨، والسيوطي، الاقتراح في أصول النحو، (ص٢٦).
(٢) مثل: نقل لفظ (جعفر) وإطلاقه عل النهر الصغير، وينظر: (ص١٤١) من هذه الدراسة.
(٣) الرازي، المحصول، ١/ ٣٤٣، وينظر: الإيجي، شرح العضد، (ص٤٤).

تمّ استعمال اللفظ الموضوع فالاستعمال يُجريه علىٰ حقيقته أو يصرفه إلىٰ مجازه، فينبغي أن تكون الحقيقة والمجاز من صفات الاستعمال لا الوضع، فالاستعمال هو التّالي للوضع، والتّالي هو مناط تحقيق معناه الحقيقي أو صرفه إلىٰ مجازه، كالاستعمال العرفي والشرعي، فهما مجازان بالنسبة للوضع اللغوي، وحقيقتان فيما اشتهرا فيه[1].

الوجه الرابع: أن تفسير جلّ ألفاظ الشريعة يتمّ بالحقيقة اللغوية:

بدليل: أن جميع «خطاب الله جلّ ذكره، وخطاب رسوله ﷺ ورد بلسان العرب وعلىٰ عادتهم، وأن ألفاظ الشريعة جاءت بحروف اللغة ونظْمها»[2]، فكما أنّ القرآن نزل ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[3] فإنّ القصد الدّلالي من كلام الشّارع هو ذات القصد اللغوي عند أهل اللغة إلا ما اختصّ به التشريع؛ لأن طريق فهم مُراد الشارع هو «**تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المُخاطبة**»[4].

فالحقيقة اللغوية عليها التعويل الأكثر ولها النصيب الأوفر في المنهج الدّلالي الأصولي، **سواء في المعاني اللفظيّة أو في تقرير القواعد الدّلاليّة**، كما قال القرافي: «بحثُ العلماء في أصول الفقه: **المهمُّ منه الحقيقة اللغوية دون غيرها**، وهي المراد بقولنا الأمر للوجوب، والأمر للتكرار، والصيغة للعموم، والأمر للفور، والنهي للتحريم، وغير ذلك من المباحث، **إنّما يريدون الحقيقة اللغوية، وهي المهمّة في أصول الفقه، حتىٰ إذا تقرّرت حمُل عليها الكتاب والسنة**»[5].

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٧٨.
(٢) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٧٦.
(٣) من الآية ١٩٥، من سورة الشعراء.
(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٥.
(٥) شرح تنقيح الفصول، (ص٢٣٤).

لِهذا يعمد الأصوليون إلىٰ بناء القواعد الدلاليّة علىٰ أساس الوضع اللغوي ومقتضاه، ومن ذلك:

- **الاحتجاج لقوّة دلالة العام**: فمَن قال بظنيّة دلالة العام – من جمهور العلماء- فقد تمسّك بأصل لغوي، وهو أنّ ما أورث شبهة الاحتمال دخله الظن في لغة العرب، وقد احتمل العام شبهة التخصيص[1]، ومَن قال بقطعيّة العام- من الحنفية- فقد تمسّك أيضا بوضع اللغة من وجهٍ آخر، وهو أن اللفظ إذا وُضع لمعنىٰ كان ذلك المعنىٰ لازما له في مقتضىٰ الوضع، حتىٰ يقوم الدليل علىٰ خلافه، وما دام اللفظ موضوعا للعموم فإنّ العموم لازم له قطعا حتىٰ يثبت دليل الخصوص[2].
- **الاحتجاج لقطع دلالة اللفظ الخاص علىٰ مدلوله**: وذلك بدلالة الوضع اللغوي، فالخاص في مقتضىٰ اللسان يلزم مدلوله المختص به والذي لا يخلو منه خاص، ويتناوله تناولاً بيّنا من غير شبهة[3].
- **الاحتجاج لوجوب اتصال الاستثناء بالمستثنىٰ منه**: وذلك بدليل «أن الاستثناء لغة العرب، والعرب لا تعدّ الاستثناء استثناءً إلا إذا كان متّصلا باللفظ، فإذا كان منفصلا عن المستثنىٰ منه فإنّها لا تعدّه من كلامها»[4].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٥٢، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٠٩)، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٥٤ .، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر، ٢/ ١٦١.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٣٢، و البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٩١، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٢.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٨، و البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٩١.

(٤) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٩٩.

- **الاحتجاج لجواز تقدّم الاستثناء وتأخره عن المستثنىٰ منه: فيصح ذلك في** الأيمان والإقرارات الشرعية، مادام أن الاستثناء متصل بزمن المستثنىٰ منه؛ لأنّ العرب أجازت استعمال ذلك كما يقول شاعرهم:

فما لي إلا آل أحمد شيعة　　　وما لي إلا مشعب الحق مشعب[1]

وهكذا نجد الأصوليين يبنون القواعد الدّلالية علىٰ أساس الوضع اللغوي ومقتضياته. كما يردّون بعض الفروع الفقهية إلىٰ تفسير وضع اللغة، كذلك فعل ابن تيمية لمّا بيّن وجوب طمأنينة المصلّي في ركوعه وسجوده، فاستدلّ لذلك بأصلهما اللغوي، فـ «الركوع والسجود في لغة العرب لا يكون إلا إذا سكن حين انحنائه، وحين وضع وجهه علىٰ الأرض، فأمّا مجرد الخفض والرفع عنه فلا يسمّىٰ ذلك ركوعا ولا سجودا، ومن سمّاه ركوعا وسجودا فقد غلط علىٰ اللغة...»[2].

الوجه الخامس: أنّ الحقيقتين العرفية والشرعيّة فرع عن الحقيقة اللغوية:

فالحقيقة العرفية ناتجة من تخصيص الوضع بإحدىٰ دلالاته، كمثل تخصيص (الدابّة) بذوات الأربع، وكانت دلالته الوضعية اللغوية لكلّ ما يدبّ علىٰ الأرض. وكذلك الحقيقة الشرعية مُشتقّة من أصل الدلالة اللغوية، وذلك في نقل اللفظ من اللغة إلىٰ الشرع لمناسبة، فالصلاة تشتمل علىٰ الدعاء، والصوم علىٰ الإمساك، والحج علىٰ القصد، لكنّ الشرع شرط في إجزاء هذه الأمور أمورا أُخر تنضمّ إليها، وقد ترجّح عند كثير من الفقهاء: **أنّ الشرع لاحَظَ في كلّ لفظ موضوعه اللغوي**[3]،

(١) البيت للكُميت بن زيد الأسدي، كما نسبه المبرّد له في المقتضب، ٤/ ٣٩٨، وينظر: أبو يعلى العدة، ٢/ ٦٦٥، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٠١.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٢/ ٥٩٦، وقول ابن تيمية هذا جاء في سياق الردّ على قول الحنفية بأنّ الركوع والسجود يتأتى بأدنى الانحطاط، لأن اللفظ موضوع في اللغة للميل على الاستواء، ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٨.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٦-٢٠، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٧.

وتقرّر عند جملة من الأصوليين: **أنّ «الشرع لا يغيّر مقتضىٰ اللغة، وإنّما يقرّرها ويضيف إليها حكما زائدا»**[1]، لهذا فإنّ من مُتمّمات الفقه الربط بين المعنىٰ اللغوي والمعنىٰ الفقهي حين تعريفات الأوضاع الشرعيّة، «فيستدلّ بأصولها في اللّغة علىٰ معانيها، كالوضوء، والصلاة والزكاة والصّيام والآذان والصيام، والعتاق والطلاق والظّهار، وأشباهها، ممّا لا يَكْمل علم المُتفقّه والمفتي إلاّ بمعرفة أصوله»[2].

* * *

(١) الكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٩١.

(٢) ابن قتيبة، غريب الحديث، ١/ ١٥٢.

المطلب الثاني:

الاستعمال العرفي

١ - المراد بالاستعمال العرفي:

تعريف (الاستعمال) وأهمّيته:

قبل تعريف الاستعمال العرفي يحسن التعريف بمصطلح (الاستعمال) في باب الدّلالة وبيان مكانته.

فالاستعمال هو: (**إطلاق اللّفظ وإرادة مسمّاه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسمّاه لعلاقة بينهما وهو المجاز**)[١]، بذلك يكون الاستعمال فرع الوضع اللغوي، إذْ هو استعماله، واستعماله لا يحصل إلا بعد وضعه، وذلك إمّا بإجراء اللفظ علىٰ حقيقته، وإمّا بتجاوز حقيقته إلىٰ مجازه، وعملية الاستعمال تختص بالمتكلّم مع تنحية المخاطَب المستمع، إذ للمستمع عند الأصوليين اختصاص (الحمل)، أي الفهم، لإتمام بناء الدّلالة بمحاورها الثلاثة: الدّال (**الوضع**)، والمستدِل (**الاستعمال**)، والمستدَل له (**الحمل**).

وأهمّية الاستعمال تنبثق من كونه يمثّل الدّلالة باللفظ، إذ إنّ الدلالة باللفظ نتاج الاستعمال بعد الوضع[٢]، فواضع اللفظ إنّما يضعه لِيُكتفَ به في الاستعمال والاستدلال؛ **لذلك فإنّ عمدة كشف حقائق ألفاظ اللغة هو استعمالها**، فلم يكن بدّ من سماع استعمال أهل اللغة الأقحاح للغتهم عند الكشف عن معنىٰ كلّ لفظ

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠).
(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص٢٥).

مشكل، فما كان بحوزة الباحث عن دلالة لفظ (فاطر) في وضعها اللغوي إلّا عندما يستمع عربيّا يستعملها في معنىٰ مبدع، كما لم يكن يُمكننا معرفة معنىٰ (الدّهاق) إلا عندما نسمع العرب يستعملونه في معنىٰ (الملآن)، «**فها هنا استدلّوا بالاستعمال علىٰ الحقيقة**»[1].

تعريف الاستعمال العرفي:

أمّا المُراد بالاستعمال العرفي فهو: (تخصيص اللفظ ببعض مسمّياته عُرفا، أو شيوع استعمالِه في غير ما وُضِع له)[2]، ويتّضح من التعريف أنّ الاستعمال العرفيّ يعني نقل اللفظ إلىٰ غير ما وضع له أوّلا، بمعنىٰ أنّ العرف تصرّف في دلالة اللفظ الوضعية ونقلها إلىٰ دلالة أخرىٰ واشتهر فيها أكثر من الأولىٰ، فالدّلالة العرفية المنقولة متأخرة عن الدّلالة الوضعيّة، ومتفرعة منها، وذلك حين يتخصّص العرفي بأحد معاني دلالة الوضع، أو ينتقل لمعنىٰ آخر غير الوضعي لِعلاقةٍ ناقلة، وذلك كلّه بواسطة العرف العام والإقرار الجمهوري، **ومن هنا جاءت تسميته بالاستعمال العرفي أو الحقيقة العرفية**[3].

٢- أقسام الاستعمال العرفي:

ينقسم الاستعمال العرفي باعتبارات متعدّدة، بيانُها في الآتي:

أوّلا: تقسيم الاستعمال العرفي باعتبار المعنىٰ المنقول إليه:

ينقسم الاستعمال العرفي بهذا الاعتبار من منطوق تعريفه السابق إلىٰ قسمين:

---

(١) الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٨٦، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٨٩.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٩.

- **الأوّل: تخصيص اللفظ ببعض مدلولاته اللغويّة**: ومثاله لفظ (الدّابة) الموضوع لكلّ ما يدبّ علىٰ الأرض، ثمّ خصّصه الاستعمال العرفي بذوات الأربع(١).
- **الثاني: اشتهارُ استعمال اللفظ في غير ما وُضِع له، لمناسبة بين الموضوع اللغوي والاستعمال العرفي**: ومثاله: لفظ (الغائط) الموضوع للمُطمئنّ من الأرض، ثمّ شَاع استعماله في الخارج المستقذر من الإنسان، لمناسبة المحلّ أو المجاورة(٢)، وكلفظ (الظعينة) الموضوع للدّابة، ثمّ اشتهر في المرأة التي تركبها، لمناسبة المحلّ(٣).

ثانيا: تقسيم الاستعمال العرفي باعتبار النّاقل:

وينقسم بهذا الاعتبار إلىٰ قسمين:

- **الأوّل: العرف العام**: وهو ما لم يتعيّن ناقلُه، بل شاع بين النّاس ولم يتعيّن له قائل، ويشمل كلّ مَا سبق في التقسيم الأوّل.
- **الثاني: العرف الخاصّ**: وهو ما تعيّن قائله، ويعنون به اصطلاح الطوائف العلميّة أو المهنيّة، كمصطلح (الفاعل) عند النحويين. وذلك أن للاصطلاحات اللفظية عند أهل العلوم اشتهارا وشيوعا تغلب علىٰ معانيها الوضعيّة الأولىٰ بينهم(٤).

---

(١) والتخصيص أحد أبرز وجوه تغير الدلالة في الاستعمال العرفي، ويكثر هذا اللون في خطابنا العرفي المعاصر، فلفظ (الطهارة) تخصص في الدلالة على الختان، ولفظ (الحريم) تخصص بالنساء بعد أن كان يطلق على كل محرم لا يمس، ولفظ (العيش) تخصص بالخبز من المعاش في بعض الأقاليم، ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (ص١١٨-١١٩).

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٨٦، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٨٩، وحاشية البناني على شرح المحلّي، ١/ ٤٧٦.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٦، و ١٤/ ٤٣٠.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٩، وحاشية البناني على شرح المحلّي، ١/ ٤٧٦، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٧٩.

ثالثا: تقسيم الاستعمال العرفي باعتبار الإفراد والتركيب:

وينقسم بهذا الاعتبار إلىٰ قسمين:

- **الأوّل: الاستعمال العرفي في الألفاظ المفردة:** وهو استعمال اللفظ المفرد في غير معناه الوضعي، ويُفهَم معناه الجديد بلا قرينة[1]، ونوّعه ابن تيمية إلىٰ ثلاثة أنواع:

- **إمّا بالتعميم:** كلفظ (الرأس) و(الرقبة)، ففي أصل الوضع يخص العضو المعروف، ويعمّ بالاستعمال سائر البدن.

- **وإمّا بالتخصيص:** كلفظ الدابة، حين خصّصها الاستعمال بذوات الأربع.

- **وإما بالتحويل:** عندما يحوّل الاستعمال اللفظ من معنىٰ إلىٰ معنىٰ مُباين لمناسبة تربطهما، كلفظ (الظعينة) اسم للدابة في أصل الوضع، ثم استعملت للمرأة التي تركبها[2].

- **والثاني: الاستعمال العرفي في الألفاظ المركّبة:** وهو التّعارف علىٰ استعمال جملة بعينها في غير ما تقتضيه نظائرها في أصل الوضع[3]، وذلك مثل:

- **دلالة النّفي الدّاخل علىٰ صيغة (أفعل التفضيل):** فجملة (زيد أفضل من عمرو) دلّت علىٰ المفاضلة، فزيد مُفضَّل وعمروٌ مُفضَّل عليه، مع احتفاظ اللفظ علىٰ وجود أصل الفضل عند كلٍّ منهما، فإذا دخل النفي علىٰ جملة صيغة التفضيل تنتفي دلالة المفاضلة التي تقتضيها الصيغة في الوضع الأوّل، وتدلّ علىٰ إثبات

(١) ينظر: القرافي، الفروق، ١/ ٣١٤.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٦، و ١٤/ ٤٣٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ١٤/ ٣٤٠، وقال القرافي عن المركبات العرفية في (الفروق) ١/ ٣١٣: (وهي أدقّها على الفهم، وأبعدها عن التفطّن)

الفضل للفاضل فحسب، وذلك بعرف الاستعمال غالبا، كقول: (ما في القوم أحسن من زيد) فيدلّ علىٰ فضل زيد المجرور بحرف الجرّ دون إثباته للقوم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾[1]، فالحسن ثابت في الآية لدين الإسلام، دون إثباته لغيره من الأديان[2].

- **دلالة (كاد) مع النفي:** فجملة (كاد زيد يقوم) تدلّ في أصل الوضع علىٰ أنّه قارَب القيام ولم يقم، وإذا دَخَل النّفي عليها في جملة (ما كاد زيد يقوم) فالذي يقتضيه أصل الوضع أنّ القيام لم يكن من أصله وما قاربه، وتحوّل في عرف الاستعمال إلىٰ حصوله لكنْ بعد جهد، كقوله تعالىٰ: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾[3]،فالذبح حصل ولكن بعد أن بَعُد في الظنّ[4].

- **الجمل المتمثّل بها في العربيّة:** كقول (يداك أوكتا وفوك نفخ) فقد نقلت بالاستعمال من معناها الخاص إلىٰ العام، لتكون موازية لقول: (أنت جنيت هذا بنفسك) فهي عامّة لكل جان علىٰ نفسه، بدل أن تكون خاصة لمن كانت جنايته بالإيكاء والنفخ[5].

- **الذّهول عن الحذف الواجب تقديره لسلامة الجملة في اللغة:** كقول: (فلان يعصر الخمر)، مع أن الخمر لا تعصر، بل العنب، فساغ هذا التركيب بلا تقدير في ذهن السامع للعنب عرفا، وكقول: (الميتة حرام) والمراد تحريم أكلها، لكن هذه النسبة بين الميتة والتحريم سائغة بل ومتبادرة عرفا بلا إشكال[6].

---

(١) الآية ١٢٥، من سورة النساء.

(٢) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٤٢٩، والاستفهام الإنكاري في الآية يقوم مقام النفي.

(٣) الآية ٧١، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٢٨١).

(٥) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٤٣٠.

(٦) ينظر: القرافي، الفروق، ١/ ٣١٥.

٣- تطوّر الدّلالة في سياق الاستعمال العرفي:

لم تُخلقْ اللغة لِتَجْمُد ألفاظها في قوالبها للأبد، أو لِتُودَع بطون الكتب فحسب، **وإنّما للاستعمال**، ومن شأن الاستعمال أنّه يجعلها تنتقل من جيلٍ إلىٰ آخر، وفي انتقالها تؤثِّر وتتأثَّر، وتنمو أو تذبل، وتتّسع أو تضيق، وكذلك صفات اللغات الحيّة، يجدّدها سياق الاستعمال ويطوّرها مجرىٰ التداول.

وتطوّر الّلغة في سياقِها الاستعمالي لا يقتضي نسخَ ألفاظِها وتحريفَ صلب دلالتها، بل تتطوّر في ظلّ أصل دلالتِها الوضعيّة، وتطوّرها في كلّ زمنٍ بَحَسَب أذهانِ النّاس وطبائعهم المدنيّة، فتتكيّف الدّلالة تَبَعا لذلك غير خارجة عن دلالتها المركزيّة المُتواضَع عليها في اللغة[١].

ويشبّه بعض الدلاليّين تطوّر المعنىٰ عن طريق استعمال الكلمة باكتسابها معانيَ جديدة: بالشجرة تُنبِت فروعا جديدة، والفروع تُنبِت فروعا أصغر، والفروع الجديدة قد تُخفي القديمة أو تقضي عليها، ولا يحدث ذلك دائما، بل هناك كثير من المعاني السّابقة ازدهرت وانتشرت لقرون رغم نموّ المعاني الجديدة اللاحقة[٢].

ولم تبتعد نظرة الأصوليين عن نظرة الدّلاليين تلك، بل أثبتوا أنّ مساق استعمال اللغة سبب في تغيير المعنىٰ تطويرا أو تحويلا وحتىٰ تحريفا، فأنواع الاستعمال المعتمدة عندهم شاهد علىٰ تلك النظرة، فقد جعلوا الاستعمال سببا لتغيّر المعنىٰ الوضعي، تخصيصا له أو تعميما أو تحويلا، كما سبق بيانه، وبنوا علىٰ ذلك أحكاما، كما في استعمال لفظ الدّابة حين تخصصّت بذوات الأربع، فلو

(١) ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (ص١٠٣)، ود/ عبد القادر أبو شريفة، علم الدلالة والمعجم العربي، (ص ٦٥)

(٢) ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدّلالة، (ص٢٣٦)

حلف لا أركب دابّة، فإنّ المعتبر هو العرف الاستعمالي، حتىٰ يُمكن أن تتخصّص الدابة بالفرس أو البغل أو الحمار بحسب غلبة الاستعمال، كما إذا غلب استعمال أهل بلد علىٰ لفظ (الحريّة) بمعنىٰ العفّة، وقال أحد منهم لمملوكه: (إنه حر) فلا يعتق وعادتهم استعمال ذلك في العفّة[1]، فهذا البناء الفقهي علىٰ مدلول اللفظ المتغيّر يدلّ علىٰ ملاحظة الفقهاء لِتطوّر الدّلالة في حاضنة الاستعمال العرفي، ويلحظ ابن تيمية تطوّر اللفظ ما بين الوضع والاستعمال بقوله: «**واللفظ يصير بالاستعمال له معنىٰ غير ما كان يقتضيه أصل الوضع**»[2].

٤- ظاهرة تحريف الدلالة في مساق الاستعمال العرفي:

يعدّ تحريف الدّلالة أحد مظاهر تغيير المعنىٰ في السياق الاستعمالي عند اللغويين، وذلك حين يُحدث المرء معنىٰ محرفا مصادفا للفظةٍ دون تبيّن مرادها الأصلي، إمّا بسبب سوء الفهم والالتباس، وإمّا بقصد التحريف والابتداع، وأقلّ ما يعبّر عنه اللغويون بأنه سوء فهمٍ ناتج عن قياس خاطئ بين مفهوم جديد مبتدع وقديم متّبع، ويتكرّر هذا الانحراف حتىٰ يرسخ ويسود، ويتصدّىٰ لذلك اللغويون بالتقويم والتصويب[3].

وكذلك علماء الشريعة يتتبعون الانحرافات الاستعماليّة بعد زمن النبوّة وعصر التشريع، وخصوصا تلك التي يحصل بها تحريف مراد الشارع، فعند تفسير ألفاظ الشريعة بالاستعمال العرفي لابدّ «أن يكون هذا العرف قائما في زمان رسول ﷺ، فأمّا عرفٌ حَدَث بعد رسول الله ﷺ واصطلح النّاس علىٰ استعمال اللفظ في ما بينهم فيه،

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٨٠، .والقرافي، الفروق، ١/ ٣١٤، والزركشي، المنثور في القواعد (٢/ ١١٥) وابن القيّم، إعلام الموقعين، ٦/ ١٥٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٤/ ٤٣٠.

(٣) ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (١٠٤)، و د/ أحمد مختار، علم الدلالة (ص٢٤٠)

فإنّه لا يجوز حمل خطاب الله -عزّ وجل- وخطاب رسوله ﷺ عليه، وإنّما قلنا ذلك لأنّا نريد معرفة مراد الله تعالىٰ ومراد رسوله ﷺ في خطابهما، ولا يمكن معرفة مرادهما بالكلام إلا من عرفٍ كان قائما موجودا عند ورود الخطاب»[1]، لأنّه «لو أوجب تبديلُ الأسماء والصّور تبدّلَ الأحكام والحقائق لَفَسَدت الدّيانات، وبُدّلت الشرائع، واضمحلّ الإسلام»[2].

وقد عُني ابن تيميّة بذلك النّقد اللفظي كثيرا، خصوصا في نقد الابتداع الموروث من تحريف دلالة اللفظ عمّا كان عليه زمن التشريع والصحابة والتابعين، «فإنّ كثيرا من الناس ينشأ علىٰ اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله ﷺ أو الصحابة، فيظنّ أن مراد الله أو رسوله ﷺ أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله ﷺ والصحابة خلاف ذلك»[3]، «بل الواجب أن تُعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون مِن الرسول ﷺ عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله ﷺ لا بما حدث بعد ذلك»[4]؛ «**لأنّ دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلّم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغةٍ وعادةٍ واصطلاحٍ أحدثه قومٌ آخرون بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته**»[5].

من ذلك استعمال لفظ: (التوسل) و (الاستشفاع) ونحوهما، «فقد دخل فيها من تغيير لغة الرسول وأصحابه ما أوجب غلط مَن غلط عليهم في دينهم ولغتهم»[6]،

(١) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٨٠.
(٢) ابن القيّم، إعلام الموقعين، ٤/ ٥٣٢.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٢٤٣.
(٤) المرجع السابق، ٧/ ١٠٦.
(٥) ابن تيمية، درء تعارض النقل والعقل، ٧/ ١٢٣.
(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٢٤٦.

وقد كان استعمال لفظ (التوسّل) زمن النبوة والصحابة بمعنىٰ «التقرّب إلىٰ الله بطاعته، وهذا يدخل فيه كلّ ما أمرنا الله به ورسوله ﷺ، وهذه الوسيلة لا طريق لنا إليها إلا باتّباع النبي ﷺ بالإيمان به وطاعته، وهذا التوسّل به فرض علىٰ كلّ أحد ... أمّا التوسّل بدعائه ﷺ وشفاعته كما يسأله الناس يوم القيامة أن يشفع لهم، وكما كان الصحابة يتوسّلون بشفاعته في الاستسقاء وغيره فهو من باب قبول الله دعاءه وشفاعته لكرامته عليه ...»[1].

وبعد زمن النبوّة والصحابة والتابعين استعمل بعض الناس لفظ (التوسّل) استعمالا محرّفا عن معناه في عصر التشريع، فاعتقدوا: «أنّ توسّل الصحابة به ﷺ كان بمعنىٰ أنّهم يقسمون به ﷺ ويسألون به، فظنّوا هذا مشروعا مطلقا لكلّ أحد في حياته ومماته، وظنّوا أن هذا مشروع في حق الأنبياء والملائكة، بل وفي الصالحين، وفيمن يُظنّ فيهم الصلاح وإن لم يكن صالحا في نفس الأمر»[2]، فأين فهم الصحابة من فهم بعض النّاس بعدهم، لِذا فإنّ «**العلم يحتاج إلىٰ نقل مصدّق، ونظر محقّق**»[3].

ولهذا فإنّ كثيرا من محقّقي الأصول يستدلّ – أحيانا – علىٰ صحة قوله بموافقة الاستعمال المعتبر، كما استدلّ الإمام ابن عقيل[4] علىٰ عدم صحة استثناء الأكثر من جملة ذات عدد محصور بالاستعمال العربي الأصيل، إذ قال: «فأمّا استثناء الأكثر

---

(١) المرجع السابق، ١/ ٢٤٧، بتصرف بسيط.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٢٤٧-٢٤٨.

(٣) المرجع السابق، ١/ ٢٤٦.

(٤) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الظفري البغدادي، الفقيه المجتهد الحنبلي، المتكلم المتفنن، وصف أنه أحد أذكياء العالم، توفي سنة ٥١٣ هـ من مصنفاته: الفنون، والفصول في الفقه الحنبلي، والانتصار لأهل الحديث، والجدل على طريقة الفقهاء، والواضح في أصول الفقه.
[ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ١١٨، والبداية والنهاية ١٢/ ١٨٤، والمقصد الأرشد ٢/ ٢٤٥].

فإنه غيرُ مستعمل علىٰ ما بيّنا، وما دخل في كلام المُحْدثين - من غير استعمال كَثُر من العرب - واستمرَّ، **فلا عبرة به**»[1].

وسدّا لذريعة تحريف الأحكام بالاستعمالات الطارئة والمُحدثة نقل الزركشي إجماع العلماء علىٰ أنّه لا يجوز تغيير معنىٰ اللفظ الذي يتغيّر بتغييره الحكم الشرعي[2]، ونقل – أيضا – قول أحد العلماء: «والذين أجازوا انتقال الاسم عن موضوعه في اللغة بالعرف **إنّما أجازوا ذلك ما لم يكن الاسم اللغوي يتعلّق به حكمٌ شرعي**، فإن تعلّق لم يجز نقله عن موضوعه إلىٰ معنىٰ آخر قطعا؛ لأنّه يرجع حينئذ إلىٰ تكليف»[3]، وجاء في مسودة آل تيمية: «يجوز أن يسمّوا الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله عَلَما لها، إذا لم يحصل منه حظر لذلك، فإن حُظر ذلك لم يجز مخالفة الاسم»[4].

٥- خصائص الاستعمال العرفي:

تُعدّ ألفاظ الاستعمال العرفي نتاجا شرعيّا لِمُمارسة اللغة في التعبير عن حاجات النّاس المتجدّدة والرّغبات المتكرّرة، أو لصياغة الأفكار المختلفة، ففي سياق هذا الاستعمال المتغيّر من جيل لآخر، والمتطوّر من زمن لزمن، يكتسِب الاستعمال العرفي خصائصَ يمتاز بها عن غيره من الدّلالات اللفظيّة، ذلك أنّ الاستعمال هو مخاض التّداول المستمرّ لألفاظ اللغة بين أهلها، وهو -أيضا- المرصد اللغوي لتمييز كلّ جيل عن غيره من حيث الطبيعة والمعاش، ومن حيث الفكر والحضارة، وقد اعتدّ علماء الدّلالة بتلك الخصائص في منهجهم الدّلالي، ومنهم الفقهاء

(١) الواضح في أصول الفقه، ٣/ ٤٧٦.
(٢) ينظر: البحر المحيط، ١/ ٤١٣.
(٣) المرجع السابق.
(٤) ٢/ ٩٨٩.

الأصوليون في مباحث الدلالة اللغوية، إذ برزت في المنهج الدلالي الأصولي الخصائص الثلاث التاليّة:

أوّلا: خاصيّة التقديم:

نصّ الفقهاء الأصوليون علىٰ القاعدة الدلاليّة التي تقول: «**الحقائق العرفية مقدّمة علىٰ الحقائق اللغوية**»[1]، وبصياغة ثانية: «**تُترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفا**»[2]، وثالثة: «**المسمّىٰ العرفي يُقدّم علىٰ المسمّىٰ اللغوي**»[3]، وهكذا تضافر رأي الأصوليين علىٰ أنّ «**دلالة العرف مقدّمة علىٰ دلالة اللغة؛ لأنّ العرف ناسخ للغة، والنّاسخ يُقدَّم علىٰ المنسوخ**»[4]، ففي باب الدّلالة يُقدّم القصد الدّلالي من اللفظ علىٰ ما سواه، فلا عَجَب أن يُقدّم الاستعمال العرفي علىٰ الوضع اللغوي في قصد اللافظ من لفظه، **لأنه مُدان بعرفه واستعماله.**

والضّابط في تقديم الاستعمال العرفي علىٰ الوضع اللغوي هو: (البناء علىٰ العرف ما لم يضطرب، فإن اضطرب فالرجوع إلىٰ اللغة)، وبكيفيّة فإنّ لِدلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ قوّةً وضعفا، فقد يقوىٰ العرف ويرجح، فيقتضي هجران الوضع اللغوي، وقد يضطرب ويختلف، فيؤخذ بمقتضىٰ الوضع، وعلىٰ النّاظر التأمّل والاجتهاد فيما يستعمله[5].

واستحقاق التقديم هنا لدلالة اللفظ لا لبلاغته، فعند أهل البلاغة والبيان لا تلازم بين الاستعمال والفصاحة؛ لأنّه «قد يستخِفُّ النّاس ألفاظا ويستعملونها وغيرُها أحقُّ بها ... وربّما استخفّت العامّة أقلَّ اللغتين وأضعفهما، وتستعمل ما هو

---

(١) ابن الشاط، إدرار الشروق على أنواء الفروق، ١/ ٣١٧.

(٢) أصول السرخسي، ١/ ١٩٠.

(٣) ابن القيّم، إعلام الموقعين، ١/ ٤٦٩.

(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٢١).

(٥) ينظر: ابن الوكيل، الأشباه والنظائر، (ص٣١).

أقلّ في أصل اللغة استعمالا، وتدع ما هو أظهر وأكثر، ولذلك صرنا نجد البيت من الشعر قد سار ولم يسر ما هو أجود منه، وكذلك المثل السائر»[1].

وفي باب الدّلالة تقدّم الاستعمالات العرفية في مثل لفظ: (رأيت راوية) و (ركبت دابة) و (هذا غائط) علىٰ حقائقها اللغوية، فيقدّم معنىٰ المزادة الذي اقتضاه الاستعمال من لفظ (الراوية) علىٰ موضوعه اللغوي بمعنىٰ الجمل الذي يُستقىٰ عليه، وما خصّه الاستعمال العرفي من معنىٰ لفظ (الدابة) مقدّم علىٰ عموم موضوعه اللغوي، وكذا استعمال لفظ (الغائط) بمعنىٰ الخارج المستقذر من الإنسان مُقدّم علىٰ معناه اللغوي الموضوع بإزاء المكان المطمئن من الأرض[2].

والمسوّغ لهذا التقديم الراجح أمران هما:

- **الأوّل**: الاشتهار في العرفيّة، فالشهرة جعلتها أسبق للذّهن وأسرع تبادرا إلىٰ الفهم، والتبادر دليل الأولويّة والتقدّيم.
- **والثاني**: أنّها صدرت من أهل العرف، والظاهر من حال المتكلّم أنّه يتكلّم بمقتضىٰ عرفه، فوجب الاعتبار بالعرف والحمل عليه حتّىٰ لا يختلّ نظام الفهم والإفهام الذي لأجله الكلام[3].

ثانيا: خاصيّة التفسير:

بعض ألفاظ اللغة تدلّ علىٰ معانٍ مطلقة بلا معيار محدّد أو قانون ثابت، بل يسيل المعنىٰ فيها بلا تحديد، ثمّ يتخصّص الاستعمال العرفي في وَزْن معانيها وضبط حدودها بحسب استعمالها عند كلّ قوم أو بلَدٍ أو أهل زمن، وقد لاحظ الفقهاء

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٢٠.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٠٣، ود/ عبد الكريم النملة، المهذّب، ٣/ ١١٧٩.

(٣) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٢/ ٣٧٥، والقرافي، الفروق، ١/ ٣١٣،

الأصوليون ورود الألفاظ المطلقة في ألفاظ الشريعة وأحكامها، فقعّدوا لها قاعدة تفسيرية تقول: «**كلُّ ما وردَ به الشرع مطلقًا، ولا ضابط فيه ولا في اللغة، يُرجع فيه إلىٰ العرف**»[1]، وذلك مثل ألفاظ: (إحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وانتفاع المستأجر، وما يعد قبضا، وإيداعا، وإعطاءً، وهديّة، وغصبا، ومعروفا في المعاشرة والنفقة)[2]، «ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدّها الشارع بحدّ، ولا لها حدّ واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس»[3].

فتلك الألفاظ دلّت اللغة علىٰ معانيها المطلقة، ودلّ العرف علىٰ حدودها القانونية ومعاييرها المعنويّة، بحسب استعمال كلّ أهل بلد أو زمان، **فاللغة حفظت مطلق الدّلالة والعرف حدّد تلك الدّلالة**، كما في لفظ (الحرز) المشروط في حدّ السّرقة، فدلالته الوضعيّة «**الموضع الحصين**»[4]، وهي دلالة مطلقة بلا ضابط، «ولمّا ثبت اعتباره في الشرع من غير تنصيص علىٰ بيانه، عُلِم أنّه رَدّ ذلك إلىٰ أهل العرف، لأنه لا طريق إلىٰ معرفته إلا من جهته، فيُرجع إليه، كما رجعنا إليه في معرفة القبض والفُرقة في البيع، وأشباه ذلك»[5]، والحاصل أنّ الاستعمال العرفي هو المختصّ في تفسير الألفاظ المُطلقة؛ لأنّ تلك الألفاظ لو «**أُريد بها ما يخالف العادة وجب بيانه وإيضاحه، لئلا يكون تلبيسا في الشريعة**»[6].

---

(١) الزركشي، المنثور في القواعد ٢/ ١١٨، وينظر: ابن قدامة، المغني، ١٢/ ١٠، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٣٥، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٣٦٥، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص ١٩٦)، والمرداوي، التحبير، ٨/ ٣٨٥٧.

(٢) ينظر: المراجع السابقة، وابن بدران، المدخل، (ص٢٩٨).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٣٥.

(٤) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ٣٣٣، مادة (حرز).

(٥) ابن قدامة، المغني، ١٢/ ٤٢٧.

(٦) المرجع السابق ١٢/ ١٠.

ويغلب علىٰ الألفاظ المطلقة اشتمالها علىٰ المعاني المعنوية المعقولة غير المتشخّصة، كلفظ (الحرز والسفر والنفقة)، لِذا يشوبها إطلاق المعنىٰ وسيلانه في مساق الكلام، وعلىٰ النّاظر إحكامها بتقدير العرف وتقنين الاستعمال المنضبط عند تفسيرها، كما في توفيق الشاطبي لها بقوله: «كلّ دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيَّدٍ، ولم يجعل له قانوناً ولا ضابطاً مخصوصاً، فهو راجع إلىٰ معنىٰ معقول وُكِل إلىٰ نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنىٰ...»[1].

بيْد أنّ مسلك تفسير الألفاظ المطلقة بعرف الاستعمال يخضع لأصول كلّ مذهب فقهيّ، بمعنىٰ أنه كلّما اعتدّ المذهب بأصل العرف في الاستدلال كان هذا المسلك مُعتبَرا في تقييد الألفاظ المطلقة، وكلّما ضعُف الاستدلال بأصل العرف ضاقت دائرة هذا المسلك، وإيضاحه بالمثالين الآتين:

الأول: لفظ (السفر) الذي علّق عليه الشرع بعض الرخص الشرعيّة، وهو في إطلاق دلالته اللغوية ظاهر، وفي تحديد مسمّاه علىٰ وجه لا يختلف غير ظاهر؛ إذ لم يُحدّ بمسافة أو قانون معتبر؛ لذلك ضبطه بعض العلماء - كابن تيميّة - بالاستعمال العرفي، وذلك بحسب تعارف كلّ أهل زمان ومكان مطلقا[2]، وضبطه جمهور الفقهاء بمسافة أربعة بُرُد[3]، كما هو مذهب المالكية[4]، والشافعية[5]، وجمهور الحنابلة[6]،

(١) الموافقات (٣/ ٢٣٥).
(٢) ينظر: ابن تيميّة، مجموع فتاوى، ١٩/ ٢٤٣.
(٣) (أربعة بُرُد): البُرُد جمع بريد، والبريد أربعة فراسخ، والفرْسخ ثلاثة أميال، والميل أربعة آلاف ذراع، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ١/ ١١٦، والحجاوي، الإقناع، ١/ ٢٧٤.
(٤) ينظر: المدونة الكبرى ١/ ١٩٣، والحطّاب، مواهب الجليل ٢/ ٤٨٨.
(٥) ينظر: النووي، المجموع ٤/ ١٤٩. والشربيني، مغني المحتاج ١/ ٣٦٣.
(٦) ينظر: ابن قدامة، المغني ٣/ ١٠٥، وابن مفلح، الفروع ٣/ ٨١.

مستدلّين بما صح عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس - رضي الله عنهم - أنهما كانا يصليان ركعتين ركعتين، ويُفْطران في أربعة برد فما فوق ذلك[1]، وهو اجتهاد آيل إلىٰ العرف وتفسيره؛ من حيث إنهم أحكموا السفر بمقتضىٰ عرف زمن الصحابة المتعارف عليه بمسافة الأربعة بُرد، والتي تعني الخروج من الوطن إلىٰ موضع لا يصل إليه المسافر في يومه ذلك ولا أوائل ليلته تلك[2]. وقد أوغل الإمام ابن حزم في تفسير مسمّىٰ السّفر باللغة دون العرف أو غيره، وهو غالبا ما ينْبُذ أصول الاستدلال المختلف فيها كالعرف، فقال أبو محمد: «فلم يجز لنا أن نوقع اسم سفرٍ وحكم سفرٍ إلا علىٰ مَن سمَّاه مَن هو حجة في اللغة سفراً، فلم نجد أقلّ من ميل،... إذْ لم نجد عربيًّا ولا شريعيّاً عالمـاً أوقع علىٰ أقلّ منه اسم سفر»[3].

الثاني: لفظ (النفقة) الواجبة علىٰ الزوج للزوجة، فدلالته علىٰ مسمّاه ظاهرة، وضبط دلالته بمقدار لا يختلف غير ظاهر، فمَن أخذ بأصل العرف أسنده إليه، وأوكل كفاية كلّ نفقة إلىٰ العرف ومقتضىٰ الحال بحسب كلّ زمان ومكان، وبهذا قال الجمهور، وهم الحنفية[4]، والمالكية[5]، والشافعي في القديم [6]، والحنابلة[7]، واختاره ابن تيمية[8] وابن القيم[9]. ومَن ضعُف عنده أصل العرف اجتهد وقدّر النفقة

---

(١) أخرجه البخاري معلقاً بصيغة الجزم، أبواب تقصير الصلاة، (ص ١٧٥)، والبيهقي في السنن الكبرى، ٣/ ٢٠٤ وصحح إسناده النووي في المجموع ٤/ ١٥٠.

(٢) ينظر: ولي الله الدهلوي، الحجة البالغة، ١/ ٢٥٣.

(٣) المحلى (٥/ ٢٠).

(٤) ينظر: السرخسي، المبسوط ٥/ ١٨١، والكاساني، بدائع الصنائع ٤/ ٣٧.

(٥) ينظر: ابن جزي، القوانين الفقهية (ص ١٦٦)، والشنقيطي، مواهب الجليل، ٣/ ٢٣٣.

(٦) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج ٣/ ٥٤٣.

(٧) ينظر: ابن قدامة، المغني ١١/ ٣٤٩، وابن مفلح، الفروع ٩/ ٢٩١.

(٨) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ٣٤/ ٨٤، ٨٧، والاختيارات الفقهية (ص ٤٠٩).

(٩) ينظر: ابن القيم، زاد المعاد ٥/ ٤٣٧.

بمقدار لا يختلف في كلّ زمان ومكان، وقال: الطعام على المقتر مدٌّ بمدِّ النبي ﷺ، وعلى المتوسط مد ونصف، وعلى الموسر مُدَّان، مع ما يلزمه من أدم بلادها كالزيت أو السمن، وأمَّا الكسوة والمسكن فعلى حسب حالها. وبهذا قال الشافعية في المشهور عنهم(١).

ثالثا: خاصية التغيّر:

من تقاسيم الأحكام الفقهيّة تنويعها عند بعض الفقهاء باعتبار الثبات والتغيّر، فهي بذلك على نوعين:

أحدهما: نوع لا يتغير عن حال واحدة هو عليها: لا بحسب الأمكنة ولا الأزمنة، ولا اجتهاد الأئمة، وهي المسائل الفقهيّة الثابتة بصريح النّص، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدّرة بالشّرع.

والآخر: نوع يتغيّر بحسب اقتضاء العرف أو المصلحة له، زمانـًا، ومكانـًا، وحالاً: كمقادير التعزيرات وأجناسها، وصفاتها، فإنّ الشارع ينوِّع فيها بحسب العرف أو المصلحة الشرعية، ومن ذلك ما يبينه المفتي على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في غير عرف زمان الحادثة لأفتى بخلاف فتواه؛ ولهذا اشترطوا على المجتهد معرفة عادات الناس واستعمالاتهم العرفية، فإنّ جملة من الأحكام تختلف باختلاف الأعراف، فلو لزمت حكمها الأوّل عند تغيّر عرفها لأورث ذلك مشقةً وإضرارا بالنّاس، ولَخالَف قواعد الشريعة المبنيّة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد(٢).

---

(١) ينظر: الشافعي، الأم ٦/ ٢٢٩، والشيرازي، المهذب ٣/ ٢٤٨، والنووي، روضة الطالبين ٩/ ٤٠.

(٢) ينظر: ابن القيم، إغاثة اللهفان ١/ ٤٦٠، ومجموع رسائل ابن عابدين، ٢/ ١٢٣ و علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ١/ ٤٣، ود/ الزرقا، المدخل الفقهي، ٢/ ٩٤٢.

فالدّلالة العرفيّة موجِّهة للفتوىٰ بحسب دلالتها، فتتغيّر الفتوىٰ بمقتضىٰ تغيّر العرف، بيْد أنّ خصيصة التغيّر ليست لازمةً لكلّ العوائد والأعراف، بل الأعراف بذاتها منقسمة إلىٰ قسمين باعتبار التغيّر، وهما:

الأوّل: أعراف ثابتة مستقرّة: لا تتغيّر بتغيّر أذواق النّاس، ولا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال، بل هي ثابتة، وثباتها مُستمدٌّ من قوّة دلالة نص الشارع المتشوّف إلىٰ تحصيلها علىٰ كمالها دون تغيير، كدلالة العرف علىٰ: ستر العورات، والنّهي عن الطواف بالبيت الحرام علىٰ العُري، والأمر بإزالة النجاسات، فهي حسنة بتحسين الشارع، أو قبيحة بتقبيح الشارع لها، ولا تحتمل تغييراً حتىٰ يقال مثلاً: إنّ كشف العورات ليس بعيب في عرف بعض الأقطار علىٰ شواطئ البحار فينبغي تغيير دلالته؛ إذ لو صحّ ذلك لكان نسخاً لِحكم الشّارع الثابت والمستقر، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل[1].

والآخر: أعراف متغيِّرة بتغيُّر زمانها: فحكمها الشرعيّ يختلف بمقتضىٰ الأعراف حسب كلّ عصر أو مِصر، ويدور الحكم معها كيفما دارت، ووجه تغيّرها هو باعتبار الإطلاق اللغوي الكامن في دلالاتها اللفظية، والاستعمال العرفي يضبط دلالة وقائع هذه الأحكام العرفيّة بحسب الاستعمال المتجدّد، والفتوىٰ تتبع عرفها وتتغيّر بتغييره؛ لأنّ **«كلّ ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغةِ يرجع فيه إلىٰ العرف»**[2]. كسلطة العرف علىٰ تحديد إطلاق لفظ: (النفقة، والحرز، والنفقة، والانتفاع).

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٢/ ٤٨٨، ود/ أحمد أبو سنة، العرف والعادة، (ص١٢٧).

(٢) ينظر: ابن قدامة، المغني، ١٢/ ١٠، وابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٣٥، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص ١٩٦)، والمرداوي، التحبير، ٨/ ٣٨٥٧.

ومن ذلك: الألفاظ المعبِّرة عن المقاصد والنيّات والأيمان، فتختلف دلالتها باختلاف الأمم واللغات، أو باختلاف البقاع واللهجات داخل الأمّة الواحدة، فالمعتمد من ألفاظها هو المتبادر إلىٰ الذّهن المُتعارَف عليه، والفتوىٰ تتبع العرف القولي في خصوص استعماله، وتختلف باختلاف استعمالاته، وذلك كألفاظ الأيمان والوصية والطلاق ونحوها، فإنّ «الحكم يتنزل علىٰ ما هو معتاد فيه بالنسبة إلىٰ من اعتاده دون من لم يعْتَدْهُ، وهذا المعنىٰ يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحاً»[1].

ومن ذلك - أيضا-: أنّ الشارع أمر بأشياء ونهىٰ عن أشياء، وأطلق القول فيها إطلاقا، فيحملها المكلّف في نفسه وفي غيره بحسب اقتضاء العرف من التوسّط والاعتدال، لا علىٰ مقتضىٰ الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي، كالأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مساوئ الأخلاق وسائر المناهي المطلقة، فللمكلّف النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله وقوّته[2].

وعندما استفحل التقليد في مراحل زمنيّة من التراث الفقهي جَمدت فتاوىٰ كثيرة علىٰ حكمها التالد القديم، وقد كان أحرىٰ بها أن تتجدّد بتجدّد أعرافها المستندة إليها، وقد استفزّ ذلك الجمودُ الإمامَ القرافي أحدَ أئمة المالكية عندما احتفظ الفقه المالكي بفتوىٰ الإمام مالك في مسألة (أنتَ عليّ حرام) بأنّها تقع ثلاث طلقات[3]، فقال: «ومالك - رحمه الله تعالىٰ - إنّما أفتىٰ في «المدوّنة» في الخليّة، والحرام، والبريَّة، ووهبتك لأهلك: بالثلاث، لأجل عرف في زمانه. فإذا لم نجد نحن ذلك العرف لا تكون تلك الفُتْيا من ذلك في تلك الصورة، بل في صورة العرف لا في صورة عدمه»[4]،

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٤٩٠.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٢٣٥، ٤١٦.

(٣) ينظر: المدونة الكبرى ٢/ ٥٢١.

(٤) الاستغناء في الاستثناء (ص ٦٠٥).

وقال: «واليوم بمصر والقاهرة لم نجدهم علىٰ هذا العرف، بل نجدهم يطلقون «الحرام» علىٰ أصل الطلاق، أما العدد والثلاث فلم نجد ذلك، **والحكم ينتفي لانتفاء مدركه إجماعـًا، فكلّ من أفتىٰ اليوم عندنا بالثلاث فهو مخالف للإجماع**»[1].

وقد عُني القرافي في إيضاح هذا المسلك في الفتوىٰ والاجتهاد، وكرّره في مواضع من تصانيفه، وألحّ علىٰ رَعْيه في الفتاوىٰ والأحكام حتّىٰ لا يفسد شيء من نظام الشريعة المبني علىٰ العدل والإحكام، فقال – رحمه الله-: «إن الأحكام المترتبة علىٰ العوائد، تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنّقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك... **وعلىٰ هذا القانون تُراعي الفتاوىٰ علىٰ طول الأيام، فمهما تجدّد في العرف اعتبرْه، ومهما سقط أسقطه، ولا تجْمُد علىٰ المسطور في الكتب طول عمرك..**»[2]، وقال في موضع آخر: «إنّ إجراء الأحكام التي مدْركُها العوائد مع تغيّر تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغيّر العادة إلىٰ ما تقتضيه العادة المتجددة...»[3].

ثمّ بعد ذلك احتفىٰ الإمام ابن القيّم بإيضاحات القرافي تلك، وتعّهدها تأييدا وتبريكا، وشرحا وإيضاحا، واعتبرها «**محض الفقه، ومَن أفتىٰ الناس بمجرّد المنقول في الكتب علىٰ اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضلّ...**»[4]، ولأنّها كذلك فقد شرحها بفصل نفيس، أسماه: «فصل في: تغير الفتوىٰ واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[5].

* * *

(١) المرجع السابق (ص ٦٠٣).

(٢) الفروق، ١/ ٣٢٢.

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٢١٨.

(٤) إعلام الموقعين، ٤/ ٤٧٠.

(٥) المرجع السابق، ٤/ ٣٣٧.

المطلب الثالث:

الوضع الشرعي

١- المراد بالوضع الشرعي:

صورة الوضع الشرعي عند طائفة كثيرة من الفقهاء تعني ثبوت معنىٰ اللفظ من جهة الشرع، بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنىٰ في اللغة، وقد ورد شرعا علىٰ غير معناه اللغوي، وكثر استعماله بين المسلمين، حتّىٰ صار لا يُعقل من إطلاقه إلا ذلك المعنىٰ الشرعي، فاللفظ لُغويّ الوضع شرعيّ المعنىٰ، بمعنىٰ أن الوضع الشرعي نَقَل اللفظ من معنىٰ إلىٰ معنىٰ، وذلك في مثل:

- لفظ: (الوضوء) في اللغة اسم للوضاءة والنظافة، وفي الشرع اسم للغسل والمسح في أعضاء مخصوصة.
- لفظ: (الصلاة) في اللغة هو الدعاء، وفي الشرع اسم لأفعال وأقوال مخصوصة.
- لفظ: (الزكاة) في اللغة هي الزيادة والنّماء، وفي الشرع اسم لإخراج مال مخصوص لمستحق مخصوص.
- لفظ: (الصوم) في اللغة هو مطلق الإمساك، وفي الشرع اسم لإمساك مخصوص عن الطعام والشراب وغيرهما من المفطرات، في وقت مخصوص.

فالوضع الشرعي هو اصطلاحٌ علىٰ مسمّىٰ، تمّ نقله من اللغة إلىٰ الشرع، وهو حقيقة في معناه الشرعي ومجاز في نقله اللغوي؛ لأنّ المعنىٰ اللغوي أسبق في

الوجود، والشرعي أسبق في التبادر، والتبادر من خواصّ الحقيقة[1]، فيصح تعريفه على هذا المراد بأنّه: (**اللفظة الدّالة على معنى مجازي، انتقلت إليه بغلبة استعمال الشرع فيه)**[2]، أو أن يقال: هو: (**ما استفيد معناه من الشرع، ولفظه من اللغة)**[3].

وإذا أردنا تعريف (الوضع الشرعي) على منهج إسقاط عمليّة (النقل) من اللغة إلى الشرع، بمعنى إثبات وقوع الحقيقة الشرعية بذاتها ابتداءً دون نقلها من اللغة، فإنّ تصوّره على هذا المنهج هو: (**اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع)**[4]؛ لأنّه يسوغ «**للشريعة أن تُحدث الأسماء بعد أن لم تكن، كما لها أن تضع الأحكام بعد أن لم تكن**»[5]، وقد انتقد ابن عبّاد الأصفهاني[6] هذا التعريف الأخير بأنّه أعطى تصوّرا للأسماء الشرعيّة على خلاف تصديقها؛ لأنّ الأسماء الشرعية منقولةٌ غير موضوعة، وتعريفها بهذا التصوّر يجعلها غير منقولة[7].

والراجح من التعريفين: – والعلم عند الله– هو الأوّل، الذي يجعل وضع اللفظ من اللغة وإفادة المعنى أو تخصيصه من الشرع، **والمسوّغ لذلك**: هو الحكم القاطع بعربية نصوص الشريعة، وقد جاء وصفها كذلك في القرآن الكريم، فيجب أن تكون أحكامها بألفاظ عربيّة ومعانٍ شرعيّة.

---

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٨١، وأبو يعلى، العدّة، ١/ ١٨٩، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٩٣ وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٠٢، والرازي، المحصول، ١/ ٢٩٨،

(٢) ينظر: الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ٢/ ٢٢٦.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٨، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٧.

(٤) الرازي، المحصول، ١/ ٢٩٨، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٨،

(٥) الخطابي، معالم السنن.، ٤/ ٢٦٥.

(٦) هو محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني، الشافعي، كان فقيها أصوليا متكلما، من مصنفاته: الكاشف عن المحصول، والقواعد، وغاية المطلب، توفي سنة ٦٨٨هـ [ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ٢٩٤، والبداية والنهاية ١٣/ ٣١٥]

(٧) ينظر: الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ٢/ ٢٢٥-٢٢٦.

وحتّىٰ يصحّ اكتساب الّلفظ لأيّ معنىٰ شرعي لا بدّ من شرطين:

أحدهما: أن يكون المعنىٰ ثابتا بالشرع.

والأخر: أن يكون الاسم مختارا له من الشرع[1].

٢- وقوع الوضع الشرعي:

بيان المسألة ومنشؤها:

يُراد بالمسألة: «**ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة، كلفظ الصوم والصلاة، هل خرج به عن وضعهم أم لا؟**»[2]، بمعنىٰ هل أعرض الشارع عن المعنىٰ اللغوي ولم يلاحظه في الوضع الشرعي، بل خطف – مثلا – لفظ الصلاة فوضعه بإزاء الأفعال والأقوال المخصوصة شرعا، دون ملاحظة مناسبة المعنىٰ اللغوي الذي هو الدعاء للوضع الشرعي، أم أنّ الشارع لم يخرج عن دلالة اللغة في ألفاظه؟[3].

اختلف الأصوليون في ذلك، **وربّما كان الخلاف في المسألة غريبا** مع ضرورة اتفاق الفقهاء علىٰ أن الفروض الشرعية العمليّة (كالصلاة والزكاة)لا تصح إلا بالوصف الذي جاء به الرسول ﷺ، كما في إطلاق اسم (الصلاة) علىٰ كامل صفتها الشرعية من القيام والركوع والسجود وغيرها، والمخالف في ذلك عندهم خارق للإجماع[4]، فعلىٰ أيّ شيءٍ – حينئذٍ – يختلفون؟.

وتزول الغرابة حين نعلم أن الاختلاف نشأ في الفروض العلميّة لا العملية، في مسائل الاعتقاد قبل العمل، فلم يكونوا علىٰ توارد واحد في معاني الأسماء العقائدية، فعندما استند بعض العلماء علىٰ استعمال الشارع وعرفه فيها واختصاصه في مرادها،

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٨.
(٢) الآمدي، الإحكام، ١/ ٣٥.
(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٠.
(٤) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٠٣.

حاد آخرون ورفضوا أن يكون للشرع وضع لها أو استعمال، ولاذوا باللغة كحاكم ودليل، خاصة وأن الأسماء العلمية العقائدية - كالإيمان - يجري بيان دلالتها - غالبا - بالقول، في حين أنّ الفرائض العملية - كالصلاة - جرىٰ بيانها بالقول والفعل، و«إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان، كما إذا بيّن الطهارة أو الصوم أو الصلاة والحج ... »[1]، وإنكار معنىٰ الاسم الذي أوضحه واضعه بالقول والفعل المستمر يُعدّ معاندةً ومكابرة، في حين أن المعاند قد يجد سبيلا لإنكار معنىٰ جديد تمّ بيانه بالقول وحسب.

والخلاف نشأ أوّل ما نشأ في مسألة (الإيمان) عندما أنكر بعض المتكلمين وضعا شرعيّا فيه، وأبقوه علىٰ وضع اللغة، ويُعدّ الإمام القاضي أبو بكر الباقلاني[2] أحد الكبار الأصوليين الذين أنكروا وقوع الأسماء الشرعية، انطلاقا من مسألة الإيمان، فيقول: «فإنْ قالوا: فخبّرونا ما الإيمان عندكم؟، قيل الإيمان هو التصديق بالله، وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب، فإن قال: فما الدليل علىٰ ما قلتم قيل: **إجماع أهل اللغة قاطبة علىٰ أن الإيمان قبل نزول القرآن وبعثة النبي ﷺ هو التصديق**، ولا يعرفون في اللغة إيمانا غير ذلك»[3]، فأبقىٰ الباقلاني مسمّىٰ الإيمان اللغوي وألغىٰ مسمّاه الشرعي المشتمل علىٰ: (الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان، والعمل بالأركان)، فالطّاعات داخلة في مسمّىٰ الإيمان الشرعي، وإليه ذهب عامة السلف[4].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٦.

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد، أبو بكر الباقلاني، البصري، المالكي، الأشعري، أصولي متكلم، من كبار أئمة المدرسة العراقية، قال عنه ابن تيمية في الفتوى الحموية(ص٥٠٩): (إنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده)، من مؤلفاته: التقريب والإرشاد الكبير، والأوسط، وإعجاز القرآن، والانتصار للقرآن، وغيرها، توفي سنة ٤٠٣ هـ [ينظر: ترتيب المدارك، ٢/ ٢٠٣، والديباج المذهب، ٢/ ٢١١].

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢١، نقلا عن التمهيد للقاضي أبي بكر.

(٤) ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٤٥٩).

فالقول بأنّ الإيمان مجرد تصديق القلب كما ذهبت إليه المرجئة ومَن نصرَها، أو هو مجرد معرفة القلب كما يُنسَب لجهم بن صفوان[1][2]، هو منْبت الاختلاف في الأسماء الشرعية ومنشؤه، ومنه انساب الخلاف إلىٰ كلّ وضع شرعي، كما أكّده ابن تيمية بقوله: «وبسبب الكلام في مسألة (الإيمان) تنازع النّاس: هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسمّاها في اللغة، أو أنّها باقية في الشرع علىٰ ما كانت عليه في اللغة، لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنىٰ الأسماء؟،...»[3].

تلقّفت كتب الأصول تلك المسألة من مسائل علم الكلام بما وقع فيها من جدال، ولكنْ – كغيرها من مسائل علم الكلام المبحوثة في الأصول – برَدت حدّة نزاعها في أصول الفقه، وانحصرت في العلاقة اللغوية الشرعية، «حتّىٰ إنّ هذا الخلافَ عندهم يضمحلّ إذا حقّق في الأمر، وذلك أنهم اتّفقوا علىٰ أنّ هذه الأسماء يُستفاد منها في الشرع زيادةٌ علىٰ أصل وضع اللغة، لكن اختلفوا: هل ذلك المعنىٰ موضوع شرعا أو لغةً، والشّرع تصرّف في أحكامها وشروطها؟»[4]، وبهذا يخبو شرر التنابُز بالزيغ والضلال بسبب نزاعها بينهم في أصول الفقه، بخلاف ما عليه الأمر في باب الأسماء والأحكام العقائدية، لكنّ الأصوليين لم يُخفوا أصلَ المسألة ومنشأها، حتىٰ إن بعضهم يردف بحثها بتفصيل مسألة اسم (الإيمان) وما جرىٰ فيه من خلاف، ويعضد مذهبه الكلامي بما يراه مناسبا، كما فعل المرداوي في تحبيره[5].

---

(١) هو جهم بن صفوان، أبو محرز، الراسبي مولاهم، السمرقندي، الكاتب المتكلّم، رأس الجهمية المشتهرة بإنكار الصفات، قتل سنة ١٢٨هـ في حرب ضد بني أميّة.[ينظر: تاريخ الطبري، ٧/ ٢٢٠، وسير أعلام النبلاء، ٦/ ٢٦]

(٢) ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٤٦٠)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٥٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٩٨.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٣، (بتصرف).

(٥) ينظر: التحبير شرح التحرير، ٢/ ٥٠٠، وابن مفلح في أصوله، ١/ ٩٣.

وعندما نتأمّل اختلاف الأصوليين في المسألة نجده منصبًا نحو علاقة الوضع الشرعي باللغوي من حيث النقل وعدمه، بمعنىٰ هل الألفاظ الشرعيّة منقولة من العربية إلىٰ الشرعية، أو هي باقية علىٰ عربيّتها اللغوية، أو هي موضوعات ابتداءً من الشارع؟، وذلك أنّ بحثها الدلالي الأصولي منبثقٌ في الأساس من مباحث الحقائق اللفظية وتجاذبها بين اللغة والشرع، فالاشتغال فيها لغوي ومتسلّل من اللغة، مع غض الطرف قليلا عن جذورها العقديّة الكلاميّة، لِتجد فسحتها أكثر في رحاب اللغة وفقهها، وإن لم يكن بدّ من تذكّر أصل المسألة الكلامي في بعض الأحايين، وبذلك التوجّه اختلفت أقوالهم بعد تحرير المسألة علىٰ أربعة، وخامسٍ يذهب إلىٰ التوقّف.

تحرير النزاع في المسألة:

اتّفق الأصوليون في ثلاثة أمور تتعلّق بالوضع الشرعي، وهي:

الأول: لا خلاف في إمكان الوضع الشرعي، إذ لا يلزم من الإمكان محال لذاته، «فلا إحالة في وضع الشارع اسما من أسماء أهل اللغة، أو من غير أسمائهم، علىٰ معنىٰ يعرفونه، أو لا يعرفونه، لم يكن موضوعا لأسمائهم»[١]، وإنّما الخلاف في الوقوع.

الثاني: لا خلاف في إطلاق الحقيقة الشرعية علىٰ اصطلاح الفقهاء الخاص فيهم، كما في قولهم: «لا تشرع الجماعة في النوافل المطلقة: أي لا تُستحب، فلو صلّاها جاز، ولا يقال مكروه»[٢]، فوضع لفظ (لا تُشرع) بمعنىٰ لا تستحب مع نفي الكراهية جار علىٰ اصطلاحهم العلمي الشرعي.

---

(١) الآمدي، الإحكام، ١/ ٣٥، وينظر: الرازي، المحصول: ١/ ٢٩٨، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٠.

(٢) العراقي، الغيث الهامع، ١/ ١٧٨.

الثالث: لا خلاف في إفادة الألفاظ الشرعية معناها دون حاجتها لقرينة.

ثمّ اختلفوا في: دلالة الألفاظ الشرعيّة الواردة في الكتاب والسنّة، في «ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة، كلفظ الصوم والصلاة، **هل خرج به عن وضعهم أم لا؟**»[1]. وقد انطلقت أقوالهم في المسألة من مرتكزات دلالية يتفقون عليها مبدئيا، ثم يختلفون في أيّ الأولويات التي يتمّ تنزيل اللفظ الشرعي عليها، والمرتكزات الدّلالية متتاليةً هي: **(الوضع اللغوي، ثمّ النّقل المجازي، ثمّ النقل الكلي علىٰ سبيل الاختراع)**، وهم يقولون: **(إنّ الوضع اللغوي خير من النقل المجازي، والنقل المجازي خير من النقل الكلي)**[2]، فأبو بكر الباقلاني وأتباعه أصرّوا علىٰ أولوية الوضع اللغوي فأبقوا الألفاظ الشرعية عليه، وجمهور الفقهاء قدّموا النّقل المجازي وحملوا الألفاظ الشرعية عليه توسطا بين وضع اللغة ومراد الشارع، والمعتزلة قدّموا النقل الكلّي المُختَرَع وحملوا الألفاظ الشرعية عليه إفراطا في تحقيق وضع الشارع، و ابن تيميّة يخرج بقول رابع يمنح الشرع اختصاصه بتفسير مراده دون الخروج من اللغة، وتوقّف الآمدي حين تضاربت عنده الأدلة بلا مرجّح.

الأقوال في المسألة:

القول الأوّل: ذهب إلىٰ أنّ الألفاظ الشرعيّة منقولة عن اللغة إلىٰ المعاني والمقاصد الشرعية بطريق المجاز، فالحقيقة الشرعيّة واقعة، وهي مجاز في لِحاظ نقلها من اللغة، وحقيقة في لِحاظ تبادُرِ معناها الشرعي، وهو القول المنسوب للأئمة

---

(١) الآمدي، الإحكام، ١/ ٣٥، و ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٤، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٠، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ١٩٣

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ١/٣٥٩، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٣٢٩، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٩٣.

الأربعة وجمهور الفقهاء[١]، واختاره إمام الحرمين[٢] والغزالي[٣] والرازي[٤] وابن الحاجب[٥][٦] والبيضاوي[٧][٨].

والملاحظ علىٰ هذا القول الجمهوري أمور ثلاثة، هي:

- أنّ تأثرهم بنظرية المجاز في الاستعمال العرفي جعلهم يستصحبونه في الاستعمال الشرعي، فكما كان تخصيص لفظ الدابة بذوات الأربع مجازا مقبولا في الاستعمال العرفي، كان تصرف الشارع في لفظ الصلاة والصوم ونحوهما من هذا الجنس[٩]، وقالوا: «**الشارع يضع الشرعيات أبدا علىٰ وِزان العُرفيات، حتّىٰ**

---

(١) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١٣٣، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ١٩٣، وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ١/ ٢٤١، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٧١، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٠٢، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢١، والمرداوي، التحبير ٢/ ٤٩٢،

(٢) ينظر: البرهان، ١/ ١٣٤.

(٣) ينظر: المستصفى، ٣/ ٢٠.

(٤) ينظر: المحصول، ١/ ٢٩٩.

(٥) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر، ابن الحاجب، أحد أئمة المالكية في مصر والشام، بارع في العلوم الأصولية والعربية، ومتفنن لمذهب مالك، من مصنفاته: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر المنتهى، والشافية في الصرف، وغيرها، توفي سنة ٦٤٦هـ.
[ينظر: الديباج المذهب ٢/ ٧٨، وشجرة النور الزكية ١/ ٤٠٧، وحسن المحاضرة ١/ ٣٧٩].

(٦) ينظر: شرح العضد، (ص٤٨).

(٧) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، ناصر الدين البيضاوي نسبة إلى «بيضاء» مدينة بفارس، قاضي القضاة، كان إماماً في الفقه وأصوله والتفسير والعربية والمنطق، من مصنفاته: أنوار التنزيل في التفسير، الإيضاح في أصول الدين، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، والمنهاج في أصول الفقه، توفي سنة ٦٨٥هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ٣٢٥، وطبقات الشافعية للإسنوي، ١/ ١٣٦].

(٨) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٨٥.

(٩) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١.

تكون الطّباع أقبل عليها»[1].

- أنّ المناسبة بين اللفظ العربي والمعنىٰ الشرعي قد تظهر وقد تخفىٰ، وقد تتخلف وهو النادر، فالمناسبة المشروطة في المجاز بين اللفظ والمعنىٰ ليست دائما معلومة في الاستعمال الشرعي، كما قال أبو الخطاب الكلوذاني[2]: «تارةً يسمّي الرسول ﷺ أسماء لمعان لا تعرفها العرب، وتارة يُسمّي أسماء لمعانٍ فيها شَبَه من معاني ذلك الاسم في اللغة»[3].

- أنّ بعضهم يستثني الأسماء الدينيّة العقدية - كاسمي الإيمان والإسلام - من النقل المجازي، ويُبْقِي الوضع الشرعي في الأسماء العملية كالصلاة والزكاة، فاتفقوا في العملية الفرعية واختلفوا في الدينية العقدية[4]، قال أبو إسحاق الشيرازي: «ويمكننا أن نحترز من مسألة الإيمان، فنقول: إن الأسماء منقولة إلا هذه المسألة»[5]، ووافقه التاج السبكي[6] في جمع الجوامع[7]، وهذا الاستثناء

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٢.

(٢) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، البغدادي، الحنبلي، تتلمذ على القاضي أبي يعلى، بارع في الفقه والأصول والخلاف، من مؤلفاته: التمهيد في أصول الفقه، والانتصار في المسائل الكبار، ورؤوس المسائل، والهداية وغيرها، توفي سنة: ٥١٠هـ.
[ينظر: ذيل طبقات الحنابلة: ١/ ٩٧، شذرات الذهب، ٦/ ٤٥، المنهج الأحمد ٢/ ٢٣٣]

(٣) التمهيد، ١/ ٩٤، وينظر، أصول ابن مفلح، ١/ ٨٨، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٢.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٤٩٤.

(٥) شرح اللمع، ١/ ١٧٣.

(٦) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، السبكي، تاج الدين، أصولي فقيه شافعي مجتهد، من بيت علم وولاية شرعية، من تصانيفه: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، والأشباه والنّظائر في القواعد الفقهية، وطبقات الشافعية الكبرى، وجمع الجوامع في الأصول. توفي بالطاعون سنة ٧٧١هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٢٥٦، والدرر الكامنة ٢/ ٤٢٥].

(٧) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ١/ ٢٢١.

يأتي تضامنا مع مذهب أبي الحسن الأشعري مقابل المعتزلة[1].

وحجتهم: أنّ الاستقراء قَطَع بأنّ الأسماء الشرعية لمعانيها الشرعية، وأنّها في اللغة لغير ذلك، فثبت استعمال الشارع لها في غير موضوعاتها اللغوية، وهذا الاستعمال دليل وجود النّقل بطريق المجاز؛ لأنّ اللفظ عربي والمعنىٰ شرعي، ولا سبيل لذلك إلا بطريق نقل المعنىٰ اللغوي إلىٰ الشرعي، وذلك الطريق هو المجاز الذي لا يخرجه عن العربية، والمجاز إمّا أن يكون بقرينة لغوية أو عرفية أو شرعية، الأولان ممتنعان؛ لأن الاستعمال فرعُ التعقّل، ولم يتعقَّلْها أهل اللغة ولا العرف، فلم يبق إلا القرينة الشرعية[2]، فإنّ اللفظ أطلقه الشارع وأمكن اعتباره علىٰ هذا الوجه، فوجب حمله وتقريره عليه؛ لأنّ الأصل هو التقرير[3].

ونوقش: أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، فهي باقية علىٰ معناها اللغوي، وما ذكرتموه من معانٍ جديدة شروط زائدة، وذلك لا يخرجها عن اللغة.

وأجيب: يمنع ذلك إطلاق اسم الصلاة علىٰ ركعاتها، وهو دليل قصد الشارع بوضع اللفظ إزاء كل مجموع الصلاة، وأنه حقيقة في أقوالها وأفعالها[4].

القول الثاني: ذهب إلىٰ إن اللغوية باقية مطلقا في الألفاظ الشرعية، وإن ظهر منها معنىٰ عملي زائد عن اللغوي فهو شرط زائد في معناه اللغوي غير ناسخ له، كلفظ (الصلاة) مستعمل في معناه اللغوي وهو الدعاء، ولفظ (الصوم) مستعمل في معناه اللغوي وهو الإمساك، لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أمورا أُخر، نحو الركوع والسجود في الصلاة والكفّ عن الأكل والشرب والجماع في الصوم، وتلك

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٤٣، ١٢٠.

(٢) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٩١، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٧٣، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٨٢، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٧.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٢.

(٤) ينظر: صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٨٢، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٧.

الزيادة الشرعية المشروطة تكون في الحكم لا في الاسم، حتىٰ لا يخرج الاسم عن معناه اللغوي، وهو قول جماعة من الأصوليين، علىٰ رأسهم القاضي أبو بكر الباقلاني[1]، وذهب إليه أبو الفرج المقدسي الحنبلي[2][3]، وهو ظاهر قول القاضي أبي يعلىٰ[4][5]، والمجد ابن تيمية[6][7]، ونُسب إلىٰ الأشعرية[8]، والنسبة لهم جاءت بناءً علىٰ مذهب أبي الحسن الأشعري في اسم الإيمان أصل المسألة، حين جعله مطابقا لمعناه اللغوي بمعنىٰ التصديق وهو العلم[9].

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٣٣، والرازي، المحصول، ١/ ٢٩٨، وابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ٨٨، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٧١، والقرافي، شرح التنقيح، (ص ٤١)، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٥ والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٩، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٥.

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن علي الشيرازي، ثم المقدسي، ثم الدمشقي، الأنصاري الخزرجي، الحنبلي، عارف بالفقه وأصوله، من مؤلفاته: المنتخب في الفقه، والتبصرة، والإيضاح في أصول الدّين، توفي سنة: ٤٨٦هـ.

[ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ٥٦، والمنهج الأحمد ٢/ ١٩٠]

(٣) ينظر: أصول ابن مفلح، ١/ ٨٩، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٥.

(٤) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء البغدادي، قاضي دار الخلافة، وعالم عصره في الفروع والأصول، أحد أعمدة المذهب الحنبلي، توفي سنة ٤٥٨هـ من مصنفاته: العدة في أصول الفقه، والمجرد في الفقه، والأحكام السلطانية.

[ينظر: المقصد الأرشد (٢/ ٣٩٥)، وتسهيل السابلة، ١/ ٤٧١].

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٨٩، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٢٢، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٥، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٨.

(٦) هو عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن تيمية، مجد الدين، أبو البركات، فقيه حنبلي، مفسّر ومحدّث، من مصنفاته: تفسير القرآن العظيم، والمنتقى في أحاديث الأحكام، والمحرّر في الفقه، توفي سنة ٦٥٢هـ

[ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة، ٢/ ٢٠١، وسير أعلام النبلاء، ٢٣/ ٢٩١]

(٧) ينظر: آل تيمية، المسودة، ٢/ ٩٨٧، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٥.

(٨) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٨٩، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٢٢.

(٩) ينظر: أصول ابن مفلح، ١/ ٩٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٠، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٩.

وحجّتُهم دليلان:

الأول: أنّ هذه الألفاظ قد اشتمل عليها القرآن، ولو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان العرب، وذلك ممتنع؛ لأنّ الله أنزل القرآن عربيا، ووصفه كذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[1]، والقرآن اسم للكلّ، فيلزم من كلّ ألفاظه إفادة المعنىٰ بحسب الوضع اللغوي العربي[2].

ونوقش: بأنّ إقرار النّقل ليس إنكارا للوضع، وهل النقل إلا فرع الوضع؟![3]، فعربيّة القرآن منه ما هو بطريق الحقيقة ومنه ما هو بطريق المجاز، ومن مجاز العرب تسميتُهم الشيء باسم جزئه، كلفظ الصلاة الدالّ في اللغة علىٰ الدعاء، وأطلقه الشارع علىٰ كامل الصلاة الشرعية؛ لأنّ الدعاء أحد أجزاء مجموع الصلاة، ولو التزمنا المعنىٰ اللغوي فيها لَما جاز أن تُسمّىٰ صلاة الأخرس صلاةً، لأنّه ما دعا فيها بحال[4]، بل «إذا كان اللفظ مشتقا من لغتهم، وقد تصرّف فيه المتكلّم به كما جرت عادتهم في لغتهم، لم يخرج ذلك عن كونه عربيّا»[5].

الدّليل الثاني: أنّ النقل من اللغة إلىٰ الشرع يلزمه التعريف بذلك النّقل، إذ لو خاطب الشارع به الأمّة قبل التعريف لم يفهموا منه إلا مسمّاه اللغوي، والتعريف به

---

(١) من الآية ٢، من سورة يوسف.

(٢) ينظر: المستصفى، الغزالي، ٣/ ١٧، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٦، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٧١، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٧، وآل تيمية، المسودة، ٢/ ٩٨٧، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٨.

(٣) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٤٠.

(٤) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع/ ١/ ١٨٥، والرازي، المحصول، ١/ ٣٠٨، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٦، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٧١.

(٥) الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٩٤، وينظر، أصول ابن مفلح، ١/ ٨٨، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٢.

إمّا أن يكون بالآحاد أو التواتر، الأول ممنوع لعدم قيام الحجة في أمثاله، والثاني غير موجود، وإلا لَعَرفه الموافق والمخالف[1].

ونوقش: بأن التفهيم كما يكون بالتوقيف والتواتر، يكون – أيضا – بالتكرير مرة بعد أخرىٰ، كما في ابتداء اللغات وتعليم الأخرس والصغير، والبيان لا يختص بالقول، بل يكون بالفعل تارة وبقرينة الحال تارة أخرىٰ، كذلك بيّن الشارع مراده من ألفاظه الشرعية، فإنه بيّنها بالتدريج والتكرار قولا وفعلا حتىٰ استفاض بيانها[2].

القول الثالث: ذهب إلىٰ وقوع الوضع الشرعي في الأسماء الشرعية مطلقا علىٰ سبيل الاختراع، بمعنىٰ أنها موضوعات مُبتدآت دون نقلٍ أو مجاز، وذلك الوضع الشرعي المخترع شامل للأسماء الفرعية العملية والدينية العقدية، وهو قول المعتزلة[3].

ويُعدّ قول المعتزلة هذا امتدادا لمذهبهم الغالي في الأسماء الشرعية، والمبني علىٰ اعتقادهم في المنزلة بين المنزلتين، وذلك حين جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الإيمان والكفر، فنظروا إلىٰ الإيمان في اللغة فوجدوه التصديق، والفاسق مصدّق موحد، وليس الفاسق عندهم مصدّقا في الشريعة، بل من ارتكب شيئا من الكبائر خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر، وإن صحّ تصديق إيمان الفاسق بالوضع اللغوي فإنّه لم يصح في الوضع الشرعي عندهم، ثم قادهم ذلك الاعتقاد إلىٰ أنّه يجب أن تكون الأسماء الشرعية جاءت بوضعٍ جديدٍ مخترع، وصرّحوا بوضوح بأن أصلهم

(١) ينظر: المستصفى، الغزالي، ٣/ ١٨، وابن برهان، الوصول الأصول، ١/ ١٠٤، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٦، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٧١.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، (ص٤٧٥)، وابن عقيل، الواضح، ٢٤٢٣، والرازي، المحصول، ١/ ٢٩٩، والآمدي، الإحكام، ١/ ٤١، والهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٦٩، وشرح العضد، (ص٤٩)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢١، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٣.

المُلقّب عندهم بـ(المنزلة بين المنزلتين) يُسمّىٰ بالأسماء والأحكام لأجل هذا الاعتقاد، كما باحه القاضي عبد الجبّار[1] منهم بقوله: «اعلم أنّ هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام، ويُلقّب بالمنزلة بين المنزلين، ومعنىٰ قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين ...»[2]، وقد التزموا هذا المذهب في كلّ الأسماء الشرعية، الاعتقادية والعملية، ثم حدّت المعتزلة الحقيقة الوضعيّة بأنّها: **(ما تمّ به التخاطب)**، أو **(استعمال الكلمة أو المصطلح في حال التخاطب)**[3]، فتشتمل علىٰ الوضع اللغوي والعرفي والشرعي، حيث تمّ وضع الجميع لحظة استعمالها والتخاطب بها وضعا مستقلا.

وحجتهم دليلان، الأول إجمالي، والثاني تفصيلي، وهما:

أمّا دليلهم الإجمالي: فهو أنّ الشّارع اخترع معاني لم تكن معقولةً للعرب، كالإيمان بالله، والوضوء، والصّلاة، والزكاة، وغيرها، فلابدّ من وضع ألفاظ مخترعة بإزائها، ويستحيل أن تكون الأسماء الشرعية من وضع العرب، لعدم تعقّل معانيها، بل واضعها هو مشرّعها ومخترعها، فهي شرعيّةَ الوضْعِ، كما أنّ أهل الصّناعات قد وضعوا أسماءً حديثة بإزاء آلاتهم المخترعة[4].

---

(١) هو عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الهمذاني، الأسدأبادي، الملقّب بقاضي القضاة، إمام الاعتزال والكلام في زمانه، الفقيه الشافعي، المفسّر، من مؤلفاته: المغني، وشرح الأصول الخمسة، وآداب القرآن، وتنزيه القرآن عن المطاعن، وطبقات المعتزلة، وغيرها، عاش طويلا وتوفي سنة ٤١٥هـ.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ١١٦، وطبقات المفسرين للداوودي، ١/ ٢٦٢]

(٢) شرح الأصول الخمسة، (ص٤٧١).

(٣) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١١، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٢٧ واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ١٦٧.

(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٤٧٦)، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٢٧، والرازي، المحصول، ١/ ٣٠٣، والآمدي، الإحكام ١/ ٤١، والهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٨٢، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٩٠.

ونوقش: بالتسليم في مجمل مقتضاه من حيث اختصاص الشارع في معانيه وألفاظه، لكنّ اللفظ عربي تمّ استعماله شرعا في غير موضوعه علىٰ سبيل التجوّز، وذلك لا يخرجه عن عربيّته كما سبق، أمّا أن يكون اللفظ الشرعيّ مخترعا بالكلية فلا؛ إذ تأباه عربيّة القرآن[١].

وأمّا دليلهم التفصيلي فهو: عند دراسة كلّ اسم شرعي علىٰ حِدَة نجده كذلك، وذلك مثل:

- اسم (الإيمان): ففي اللغة هو التصديق كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾[٢]، وفي الشرع هو فعل الواجبات، وذلك أن الإيمان هو الإسلام، ولو كان مغايرا له لَما صح استثناؤه منه في قوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[٣]، والإسلام هو الدّين لقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[٤]، والدّين هو فعل الواجبات لقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾[٥].

- اسم (الزكاة): ففي اللغة هو عبارة عن النّماء والزيادة، وفي الشرع هو عبارة عن أداء مال مخصوص، وذلك يقتضي تنقيص المال لا زيادته.

- اسم (الصوم) ففي اللغة عبارة عن مطلق الإمساك، وفي الشرع إمساك مخصوص، بل وقد يطلق شرعا علىٰ صوم لا إمساك فيه، كحال الآكل ناسيا[٦].

(١) ينظر: المراجع السابقة.

(٢) من الآية ١٧، من سورة يوسف.

(٣) الآياتان ٣٥، ٣٦، من سورة الذاريات.

(٤) من الآية ١٩، من سورة آل عمران.

(٥) الآية، ٥، من سورة البيّنة.

(٦) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٤٧٧)، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٢٧، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٨، والرازي، المحصول، ١/ ٣٠٤-٣١١، والهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٨٣-٢٩١.

ونوقش: بأنّها علىٰ مدلولاتها اللغوية، غير أنّ الشارع شرط ضمّ غيرها إليها، وذلك لا يخرجها عن العربيّة، فضمّ العمل مع التصديق في مسمّىٰ الإيمان، وضمّ الأداء المخصوص مع الطهرة في مسمّىٰ الزكاة، مع لِحاظ كون أداء الزكاة سببا لطُهرة المال، فالإحسان إلىٰ الناس من أعظم ما تزكو به النّفس، والشيء يُسمّىٰ بسببه، وكلّ ذلك من باب التصرّف بتخصيص الاسم ببعض مُسمّياته أو أسبابه، والقاعدة الصحيحة تقول: (**للشرع ولاية التصرّف في ألفاظه، كتصرّف أهل اللغة في استعمالهم**)، «فإنّ الشارع يتصرّف في اللغة تصرف أهل العرف، يستعمل اللفظ تارة فيما هو أعمّ من معناه في اللغة، وتارة فيما هو أخص»[1]، كما يتصرّف أهل اللغة في اللفظ اللغوي تخصيصا أو تعميما أو نقلا[2].

القول الرابع: ذهب إلىٰ أنّ الألفاظ الشرعيّة باقيةٌ علىٰ معانيها اللغوية من غير نقلٍ أو تغيير، لكنّ الشارع استعملها علىٰ وجه يختص بمراده، بمعنىٰ أنه استعملها مقيّدة لا مطلقة، فكل اسم منها اقترن بمقيّدات شرعيّة تبيّن مقصوده، وهو قول ابن تيمية الذي انتصر له[3]، واستظهره المرداوي، ونسبه إلىٰ جمعٍ من العلماء[4].

ويكاد ابن تيمية في هذا القول أن يوافق قول الجمهور القائل بأنّ الألفاظ الشرعيّة منقولة من اللغة إلىٰ الشرع بطريق المجاز، غير أنّ ابن تيميّة استبعد وسيلة المجاز في النقل، واستعاض عنه بنظرية وجوب اقتران اللفظ بمقيّداته المقاليّة والحاليّة، **وذلك حتىٰ ينسجم مع نفسه في مبدأ إنكار المجاز.**

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ١/ ١٥٤.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٣٨، والرازي، المحصول، ١/ ٣٠٤-٣١١، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٩٩.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٩٨-٣٠٠.

(٤) ينظر: التحبير، ٢/ ٥٠٠.

وحجة ابن تيمية أمران، هما:

الأمر الأول: في شأن عربيتّها: وذلك بالأدلة الدّالة علىٰ عربية القرآن كما سبقت، وقد دلّت بالضمن علىٰ أن الألفاظ الشرعيّة لم تُنقل ولم تُغيّر.

الأمر الثاني: في شأن اختصاص الشارع بمرادها: وهو أننا علمنا تفسير الألفاظ الشرعية ومراداتها من جهة الشارع، فلا نحتاج بعد ذلك إلىٰ الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم، وذلك لا يُخرجها عن عربيّتها، بل هو جارٍ علىٰ أصول لسان العرب وقواعد لغتهم، فإنّ المعهود العربي يقتضي استعمال اللفظ في سياق التخاطب مقيّدا غير مطلق ومعيّنا غير سائب، فلفظ (الحج) – مثلا- يتناول كلّ قصد في اللغة، وعندما قال الشاعر:

وأشهد من عوف حلولا كثيرة   يحجّون سبّ الزبرقان المُزعفرا[1]

كان متكلما باللغة، وقد قيّد لفظة الحج: بحجّ سب الزبرقان، فهو حجّ مخصوص، وكذلك الحج الشرعي مقيّد بإضافته إلىٰ البيت في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ﴾[2]، ومقيّد بـ(أل) العهديّة، وهو الحج الذي عهدوه من وصف الرسول ﷺ له بقوله وفعله، وهكذا في بقيّة الألفاظ الشرعية تكون مقرونةً مقيّدة بتعريف الشارع لمعانيها الدالّة عليها عند إطلاقها دون تأخير يمنع من التكليف[3].

القول الخامس: ذهب إلىٰ التوقّف وعدم ترجيح أيٍّ من المذاهب، وهو قول سيف الدّين الآمدي.

---

(١) البيت للشّاعر المخبّل السعدي، وهو في البيان والتبيين ٣/ ٩٧، وإصلاح المنطق، (ص ٢٦٢) ولسان العرب، ١/ ٤٥٧، و(عوف) قبيلة من القبائل، و(حلولا) هي الأحياء المجتمعة، و(سب) هي العمامة.

(٢) من الآية ١٥٨، من سورة البقرة

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٨٦، ٧/ ٢٩٨-٣٠١.

وحجته: ضعف مأخذ المذهبين اللّذين ذكرهما، وهما: القول بالوقوع والآخر بعدمه، فقد تعادلا عنده في الاستدلال والمناقشة بحسب اجتهاده، حتىٰ عجز عن ترجيح أحدهما علىٰ الآخر، ثمّ قال: «وإذا عُرف ضعفُ المأخذ من الجانبين فالحقّ عندي في ذلك إنّما هو إمكان كلّ واحدٍ من المذهبين، وأمّا ترجيح الواقع منهما فعسىٰ أن يكون عند غيري تحقيقه»[1].

الراجح ومسوّغاته:

يترجّح من أقوال الأصوليين السابقة – والعلم عند الله – قول الجمهور الأوّل القائل: **إنّ الألفاظَ الشرعيّةَ منقولةٌ عن اللغوية إلىٰ المعاني والمقاصد الشرعية بطريق المجاز.**

ومسوّغات الترجيح أمران:

الأمر الأول: جريانه علىٰ المعهود العربي، فمن معهود العرب نقل بعض الألفاظ اللغويّة من الوضع اللغوي إلىٰ المعنىٰ المجازي، وقد أثبت هذا القول عربيّة الشريعة وحقائقها علىٰ مقتضىٰ المعهود العربيّ.

الأمر الثاني: شفاعة الموروث الاجتماعي الشعائري العربي قبل الإسلام لهذا القول، فقد اشتمل هذا الموروث علىٰ مصطلحات شعائرية وألفاظ اجتماعيّة ودينيّة كثيرة، ممّا يجعل ألفاظ الشريعة ليست غريبة المعنىٰ ولا متوّحشة اللفظ، بل هي جاريةٌ علىٰ المعاني المعهودة والمنقولة من أصل اللغة، ومن ذلك الموروث:

---

(١) الإحكام، ١/ ٤٤، وقد علّق الشيخ عبد الرزاق عفيفي عليه بقوله: (مَن تجاوز حدّه في بحثه، واعتبر كلّ احتمال يخطر بباله، وكثُر في ذلك جدلا، تضاربت لديه الآراء، واستولت عليه الحيرة).

- أنّ جماعات من البشر – وقت البعثة والتشريع – كانوا غير خالين من أحوال صالحة، هي بقايا الشرائع أو النصائح أو اتفاق العقول السليمة، كما كانت العرب على بقية من الحنيفيَّة، عرفوا بها بعض مناسك الحج، وثبت اغتسالهم من الجنابة واختتانهم، وكان لهم نكاح بخطبة وصداق، كما كان اليهود على بقية من شريعة عظيمة، والنصارى على بقيّة من تعاليم المسيح عليه السلام، وبقيّةُ البشر على بقيّة من مجموع الشرائع الصالحة، وعلى بقيّة من اتباع ما دلّت عليه الفطرة السليمة[1]، وفي صحيح مسلم قال رسول الله ﷺ: (**إنّ الله نظر إلى أهل الأرض، فمَقَتَهم، عربَهم وعجمَهم، إلا بقايا من أهل الكتاب**)[2]، وهم الباقون على التمسّك بدينهم الحقّ[3]، وعن سلمان الفارسي – رضي الله عنه– قال: (سألت الرسول ﷺ عن أهل دين كنت معهم، فذكرت من صلاتهم وعبادتهم، فنزل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[4] ...)[5]، فوصف الله تعالى في الآية أهلَ السّعاة من الأوّلين والآخرين[6].

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٢٧٧، ٢/ ١٢٥، ووليّ الله الدهلوي، الحجة البالغة، ١/ ٢٨٤، وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص ٣٤١)، والحجوي الفاسي، الفكر السامي، ١/ ٢٦- ٣٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها، باب الصفات التي يُعرف بها أهل الجنة والنار، (ص ١٢١٤) رقم ٧٢٠١.

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم، ١٧/ ١٩٥، و ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٤/ ٦٨.

(٤) الآية ٦٢، من سورة البقرة.

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، ١/ ١٢٦، وصححه ابن حجر في: العجاب في بيان الأسباب، ١/ ٢٥٦، وقال عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٤/ ٦٨: (ثابت بالأسانيد الثابتة)، وضعف الرواية التي قال فيها ﷺ لسلمان: (هم من أهم النار).

(٦) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٦٨.

• ما جاء في الصحيحين أنّ حكيم بن حزام – رضي الله عنه – قال: يا رسول الله، أرأيت أموراً كنت أتحنّث بها في الجاهلية من صلة وعتاقة وصدقة، هل لي فيها أجرٌ؟ قال رسول الله ﷺ: **(أسلمت علىٰ ما سلف لك من خير)**[1].

• وفي الصحيح عن أمّ المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – قالت: (كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه) [2]. فقد كانت العرب تفقه بعض أحكام الصوم ومعانيه كما صامت عاشوراء قبل الإسلام، وقيل: إنما صامت قريش عاشوراء اقتداءً بشرع سالف، ولذا كانوا يعظّمونه بكسوة الكعبة فيه، وقيل: لأنّها أذنبت فيه ذنبا فعظُم في صدورهم فصامته من كلّ سنة تكفيرا له[3].

لقد شهدت تلك النّصوص والحقائق التاريخيّة علىٰ أنّ أهل اللغة كانوا يدركون مرادات الأسماء الشرعيّة في الجملة، وأنّهم لم يستوحشوا إطلاق الشارع لها، بل إنّ «البعثة تستوجب أنّ يكون مادة شريعته ﷺ ما عند العرب من الشعائر وسنن العبادات ووجوه الارتفاقات؛ **إذ الشرع إنما هو إصلاح ما عندهم، لا تكليفهم بما لا يعرفونه أصلاً**»[4]، فجاء الإسلام كي يصحّح عبادة الناس وشعائرهم، بتتميم الصالح، وتشريع الناقص، وإصلاح الفاسد، كما في الحديث عن أبي هريرة – رضي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب شراء المملوك وهبته وعتقه (ص ٣٥٤) رقم (٢٢٢٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان حكم عمل الكافر إذا أسلم بعده، (ص ٦٥) رقم (٣٢٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب صوم عاشوراء، (ص٣٢١) رقم (٢٠٠٢)، ومالك في الموطأ ١/ ٤٠٢، رقم (٨٢٢).

(٣) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٤/ ٣٠٩، و شرح الزرقاني على الموطأ، ٢/ ٢٣٣، .والشوكاني، نيل الأوطار، ٣/ ٣٨٩.

(٤) وليّ الله الدهلوي، الحجة البالغة، ١/ ٢٨٤.

الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: (**إنّما بُعثت لأتمِّمَ صالح الأخلاق**)[1]، ومن ذلك الإتمام: تشريع العبادات بألفاظ عربيّة ومعانٍ شرعيّة، كَمَا كان النّاس ينقصهم معنىٰ الإيمان الشرعي فعرفوه بالقرآن، وقد قال الله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾[2]، فهدىٰ اللهُ تعالىٰ نبيّه ﷺ إلىٰ كمال الإيمان بالوحي والرّسالة[3].

وقد شهد ابنُ فارس[4] اللغويّ علىٰ جملة هذا المعنىٰ في قوله: «كانت العرب في جاهليتها علىٰ إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلمّا جاء الله تعالىٰ بالإسلام حالت أحوال ونُسخت ديانات وأُبطلت أمور...»[5].

٣- أقسام الوضع الشرعي:

ينقسم الوضع الشرعي باعتبارين اثنين، هما:

التقسيم الأول: باعتبار اطّلاع أهل اللغة علىٰ اللفظ الشرعي أو معناه: وقد نسب بعضهم هذا التقسيم إلىٰ الحقيقة الشرعيّة، وليس إلىٰ النّقل الشرعي، وقال: **الحقيقة**

(١) أخرجه أحمد في المسند، ٩/ ٥٦، والحاكم في المستدرك، ٢/ ٦١٣، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، والبيهقي في السنن الكبرى، ١٠/ ٣١٨، وقال في مجمع الزوائد ٩/ ١٥: (رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، ورواه البزار إلا إنه قال: « لأتمم مكارم الأخلاق » ورجاله كذلك غير محمد بن رزق الله وهو ثقة)اهـ ـ والحديث من بلاغات الإمام مالك، قال عنه ابن عبد البر في التمهيد٢٤/ ٣٣٣: (وهذا الحديث يتصل من طرق صحاح عن أبي هريرة وغيره...).

(٢) من الآية ٥٢، من سورة الشورى.

(٣) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٩٨).

(٤) هو أبو حسين أحمد بن فارس بن زكريا، اللغوي، إمام في الفقه واللغة، من مصنفاته: حلية الفقهاء، ومقاييس اللغة، والمجمل في اللغة، توفي سنة ٣٩٠هـ.
[ينظر: معجم الأدباء (٤/ ٨٠)، ووفيات الأعيان (١/ ٦٦)، وشذرات الذهب (٤/ ٤٨٠)].

(٥) الصاحبي في فقه اللغة، (٤٤).

الشرعية أعمّ من المنقولة، والمنقولة أخصّ[1].

وينقسم بهذا الاعتبار إلىٰ أربعة أقسام، هي:

الأول: أن يكون اللفظ والمعنىٰ معلومين لأهل اللغة، لكنّهم لم يضعوا هذا اللفظ لذلك المعنىٰ: ومنه لفظ: (الرحمن) عَلَمٌ علىٰ الله تعالىٰ، فقد عرفوا اللفظ ومعناه، ولم يضعوا لفظ الرحمن له تعالىٰ، كما قال: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ﴾[2]، وأنكره المشركون في صلح الحديبيّة كما في الصحيح أن الرسول ﷺ أمر في أن يُكتب في الصلح: **(بسم الله الرحمن الرحيم)**، فقال رسول أهل مكة سُهيل بن عمرو[3]: (أمّا الرحمن فوالله ما أدري ما هو؟، ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنتَ تكتب)[4]، وردّ الله عليهم بقوله: ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[5]، فاختصّ الله باسم الرحمن وقد عرّفهم به بَعد أن جهلوه.

الثاني: أن يكون اللفظ والمعنىٰ غير معلومين لأهل اللغة: ويعزّ إيجاد مثال صريح عليه، فبعضهم يمثله بالحروف المقطّعة، وقد لا يصح حين نعلم أنّ للعلماء كلاما في معناها، كما أنّ العرب يفهمون منها معنىٰ حرفيّتها الهجائيّة[6]، ومثّله

---

(١) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٦٥-٢٦٩، السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٧٥، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٨.

(٢) من الآية ٢٥، من سورة لقمان.

(٣) هو سهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي العامري، أحد الأشراف من قريش وساداتهم في الجاهلية، وخطبائهم المبرّزين، أُسر يوم بدر كافرا، وأسلم عام الفتح، قال عنه الشافعي: كان سهيل محمود الإسلام يوم أسلم، توفي عام ١٨ في طاعون عمواس في الشام..
[ينظر: الاستيعاب، ٢/ ٦٩٦، والإصابة، ٣/ ١٧٧]

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، (ص٤٤٧)، رقم ٢٧٣١.

(٥) من الآية ١١٠، من سورة الإسراء.

(٦) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٢/ ٨٣٣، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٢٩، .

بعضهم بلفظ (المنافق)، فقد وضعه الشرع اسما للذي أبطن الكفر وأظهر الإسلام، في حين أنّ العرب لا تعرفه إلا في نافقاء اليربوع، وهو إحدىٰ جُحره الذي يكتمها ويُظهر غيرها، وهذا معنىٰ قريب من معنىٰ الشرع، وكذلك لفظ (الفسق) فقد وضعه الشرع اسما للفواحش التي فيها خروج عن طاعة الله، ولا يعرفها العرب إلا في نحو (فسقت الرُطبة) إذا خرجت من قَشرها، وهو كذلك معنىٰ مشابه لمعنىٰ الشرع[1]، **وتعذّرُ المثال الصريح لهذا القسم راجع للقطع بعربيّة ألفاظ الشريعة كتابا وسنّة**، ممّا يجعل المناسبة غير خالية بين المعنىٰ اللغوي والمصطلح الشرعي، وذلك ظاهر لِمُمارس الكتاب والسنّة.

الثالث: أن يكون اللفظ معلوما لأهل اللغة، والمعنىٰ غير معلوم: ومثاله: كلّ لفظ شرعي وضعه الشرع بإزاء معناه الشرعي، فيشمل كل الألفاظ الشرعية التي اختصّ الشارع بتفصيل معناها وبيان إجمالها، كـ (الإيمان، والإسلام، والصلاة، والصوم والحج، وغيرها).

الرابع: أن يكون اللفظ مجهولا لأهل اللغة والمعنىٰ معلوما: ومثاله: غريب ألفاظ الشريعة، وغرابتها غير راجعة لقصور بيانها، بل لقصور فَهْم وجْهِها اللغوي، ويمثّلون له بلفظ (الأبّ) الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾[2]، وفي الأثر عن أنس بن مالك أن عُمر بن الخطاب – رضي الله عنهما – قرأ هذه الآية، فقال: (**هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأبّ، ثم رجع إلىٰ نفسه فقال: لعَمرُك، إن هذا لهو التكلّف**)[3]،

(١) ينظر: ابن فارس، الصاحبي، (ص ٤٤)، والسيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٠٠.

(٢) الآية، ٣١، من سورة عبس.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه، ١/ ١٨١، وبن أبي شيبة في مصنفه، ٦/ ١٣٦، والحاكم في مستدركه ٢/ ٥١٥، وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

وهذه اللفظة لا يلحق بها تكليف، وخفاء معناها راجع إلىٰ قصور فهمها اللغوي لا الشرعي، والتكلّف في معناها بلا علم تكلّفٌ مذموم، وإلا فإنّ انكشاف معناها ليس مستحيلا ولا بعيدا، بدليل اجتهادات بعض الصحابة في تفسيرها، كما قال ابن عباس – رضي الله عنهما –: **(الأبّ: نبت الأرض ممّا تأكله الدوابّ، ولا يأكله النّاس)** [١]، ويكاد ألاّ يبقىٰ لهذا القسم مثال صريح بعد بيان غريب القرآن والسنة وشرحهما، حتىٰ استحال عند الأصوليين إطلاق لفظ في الشريعة علىٰ معنىً غير شرعي ولا يعرفه أهل اللغة [٢]، وإذا جهله البعض فهو جهل نسبي، «وإذا كان كذلك لم يكن لأحد الجزم بأن ما توقف فيه ذهنه وأذهان مَن هم أعلم منه فلم يفهموه، **أنّ ذلك لنقص في البيان...، بل كلّ ذلك قد يكون لنقص علم المستمع**»[٣].

التقسيم الثاني: باعتبار المعنىٰ المنقول إليه: وهو التقسيم المنسوب للمعتزلة بهذا الاعتبار، وينقسم إلىٰ قسمين:

الأول: الأسماء الدينيّة: وهي أسماء العقيدة وأصول الدين، مثل: (الإيمان، والكفر، والفسق)، فهي منقولة من اللغة إلىٰ قضايا في أصول الدّين، ولأجل مقامها العقدي سمّوها بالدينية تمييزا لها عن أسماء الأحكام العملية الفرعية.

الثاني: الأسماء الشرعية: وهي أسماء الأحكام العملية الفرعية، مثل(الوضوء، والصلاة، والزكاة)، فهي منقولة من اللغة ومستعملة في فروع الشريعة، وهي تعمّ كلّ أسماء الأحكام الشرعية المبحوثة في الأبواب الفقهية[٤].

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره، ٣٠/ ٧٥.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٨.

(٣) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤١٥.

(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٣٣، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٧، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩١، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ١٩٥.

هكذا نقل القسمة الاعتزاليّة كثير من الأصوليين، وخالفهم الرازي في طريقة التقسيم، وجعله منقسما عند المعتزلة إلىٰ أسماء أجريت علىٰ الأفعال كالصلاة والزكاة، والصوم، وغيرها، وتسمّىٰ بالشرعية، وإلىٰ أسماءٍ أجريت علىٰ الفاعلين، كالمؤمن، والفاسق، والكافر، والمصلّي، وغيرها، وتُسمّىٰ بالدينية[1].

وقد أُخذ علىٰ تقسيم الرازي جواز تسمية الشرعي بالديني والديني بالشرعي، في مثل الصلاة اسم شرعي والمصلي اسم ديني، والمؤمن اسم ديني والإيمان اسم شرعي، وهم قد أرادوا التفرقة بين العقدي والعملي، ولم ينقل عنهم سوىٰ ذلك[2].

لكنّنا نجد تقسيم القاضي عبد الجبار المعتزلي هو عين ما نقله الرازي عنهم[3]، فدعوىٰ عدم نقل الرازي عنهم غير صحيحة، بل إنّ تقسيم الرازي يوافق هوىٰ المعتزلة في الأسماء الشرعية، **فهم بالأساس أدخلوا عنصر المدح والذمّ في الأسماء الشرعية المتعلّقة بالفاعلين**، فقالوا: إنّ الوضع الشرعي اختصّ في أمرين:

الأوّل: أنّ الاسم الشرعي غيرُ باقٍ علىٰ ما كان عليه في اللغة.

والثّاني: أنّ فاعله يستحقّ المدح والتعظيم إن كان مأمورا به، والذمّ والاستخفاف إن كان منهيّا عنه، والمدح أو الذمّ المُترتّب عليه الثواب والعقاب لا يكون إلا في أسماء الفاعلين[4]، **وبذلك يكون تقسيم الإمام الرازي أوجه وأشبه بتقسيم المعتزلة.**

٤- الأسماء الإسلامية:

جرىٰ تداول مصطلح (الأسماء الإسلامية) في بعض كتب التراث، خاصّة التراث اللغوي، وهم يتوسّعون في دلالة هذا المصطلح أكثر ممّا عليه عرف الفقهاء

(١) ينظر: المحصول، ١/ ٢٩٩.

(٢) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٩٧، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٤.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، (ص٤٧٩).

(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص٤٧٦).

الأصوليين في الوضع الشرعي، وذلك أنهم يضمّون للاسم الإسلامي بالإضافة للألفاظ الشرعية الأسماء الناشئة في حضارة الإسلام أو الصادرة من أعيان إسلامية واشتهرت في حضن الإسلام، كالأعلام الشخصيّة والمكانيّة ذات الطابع الإسلامي، وكالأمثلة السائرة والمصطلحات الاجتماعيّة[1]، أمّا اللفظ الشرعي في عرف الفقهاء الأصوليين فهو مقصور علىٰ ما تعلّق به عملٌ أو اعتقاد.

وحيث تمّ توسيع مصطلح (الأسماء الإسلامية) عمّا كان عليه (ألفاظ الشريعة)، فقد اشتمل علىٰ أسماء وأساليب ومناسبات متنوعّة، جماعها في الأنواع الأربعة التالية:

النوع لأوّل: أسماء الأعلام الإسلامية: سواء كان علما علىٰ أشخاص مثل: (عبد الرحمن، وعبد الله) وغيرهما من الأسماء المنسوبة إلىٰ الديانة الإسلاميّة[2]، أم كان علما علىٰ مكان، مثل: (المسجد الحرام)، علما علىٰ حريم الكعبة ومحلّ الطّواف والصّلاة والاعتكاف، ولم يكن معروفا قبل الإسلام بذلك، وقد سمّت العرب مكّةَ بالبلد الحرام، أي المحرمة علىٰ الظلَمة والمعتدين، ولم تعرف اسم المسجد أو المسجد الحرام[3].

النوع الثاني: الأسماء الاجتماعيّة: فبعد الجاهلية وفي حاضرة الإسلام نشأت أسماءٌ وحدثت ألقابٌ فرضتها ظروف الانتقال من الجاهلية إلىٰ الإسلام، ثمّ نسبها اللغويون إلىٰ الأسماء الإسلاميّة لابتدائها في الإسلام وحضارته، من ذلك اسم (مُخضرم) علَمٌ علىٰ الذي عاش الجاهلية والإسلام، خاصةً النبلاء منهم، كحال الشعراء الذين قالوا الشعر في الجاهلية والإسلام[4]، ومنه اسم (المنافق) لَقَبٌ

(١) ينظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، (ص ٤٤)، والسيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٣.
(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٣٧٩.
(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ٢٩.
(٤) ينظر: ابن فارس، الصاحبي، (ص ٥٣)، والسيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٤.

لظاهرة إبطان الكفر وإعلان الإسلام غداة ظهور الإسلام في المدينة[1]، ومن ذلك -أيضا- اسم (الجوائز) بمعنىٰ العطايا، وواحده (جائزة)، فقد ذكر بعض أهل اللغة أنه اسم إسلامي، أطلقه أحد أمراء الجيوش الإسلاميّة بمناسبة الحضّ علىٰ عبور نهر، فقال: مَن جاز ذلك النهر فله كذا وكذا، فسار اسما لكلّ عطيّة مقابل عمل[2].

النوع الثالث: أسماء المناسبات الزمانيّة: كالأعياد الإسلامية، وقد سمّىٰ الرسول ﷺ يوم الجمعة بعيد المسلمين، فقال فيه ﷺ: **(إنّ هذا يومٌ جعله الله للمسلمين عيدا)**[3]، وسمّىٰ ﷺ عيدي الفطر والأضحىٰ، وأبدلهما بأعياد الجاهلية بقوله ﷺ: **(إن الله قد أبدلكم بهما خيرا، يوم الأضحىٰ ويوم الفطر)**[4]، وتلك مناسبات إسلامية اختص الشرع بتسميتها[5]، ومن ذلك اسم الشهر (المُحرّم)، ولم يكن معروفا في الجاهلية، بل كان يُقال له ولشهر صفر بعده: (الصِّفْرين)، وكان أول الصِّفْرين من الأشهر الحُرُم، وكانت العرب تُحرِّمه تارة وترجيه تارةً أخرىٰ لصفر الثاني[6]، فسمّاه الرسول ﷺ شهر الله المحرّم[7].

النوع الرابع: الأساليب الإسلاميّة: وهي الأمثلة المضروبة والعبارات السائرة التي نشأت في عهد الإسلام، سواء كان قائلها الرسول ﷺ أو غيره من أعلام المسلمين ولم

---

(١) ينظر: المرجعان السابقان.

(٢) ينظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٧.

(٣) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الزينة يوم الجمعة، (ص١٩٧)، رقم١٠٩٨، والطبراني في المعجم الصغير، ٢/ ٥٠، وصححه الألباني في المشكاة، ١/ ٤٤٠.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب صلاة العيدين، (ص ١٧٧) رقم ١١٣٤، والحاكم في مستدركه، ١/ ٢٩٥، وقال صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٥٨-١٥٩.

(٦) ينظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٨.

(٧) كما قال ﷺ: (أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم)، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب فضل صوم المحرّم، (ص٤٧٨) رقم ٢٧٥٥،

يُسبقوا إليها، من ذلك لفظ (حَتْف أنفه) في حديث عبد الله بن عتيك – رضي الله عنه – أنّ الرسول ﷺ قال: (**ومَن مات حَتْفَ أَنْفِه فقد وقع أجره علىٰ الله**) قال الراوي: (وإنّها لَكَلمةٌ ما سمعتُها من أحد من العرب قبل رسول الله ﷺ، وتعني كلمة (حتف أنفه) أي: علىٰ فراشه[1]، ثمّ مضىٰ ذلك اللفظ مثلا سائرا علىٰ كلّ مَن مات علىٰ فراشه[2]، ومِن ذلك قوله ﷺ في الحرب: (**الآن حمي الوطيس**)[3]، فسار مثلا لم يكن مسبوقا به ﷺ[4].

ومِن الأساليب الإسلامية قول: (رَغِمَ أَنْفُه)، وهو دعاءٌ بالذلّ والخِزي، كما قال رسول الله ﷺ: (**رَغِم أنفُه، رَغِم أنفه، رَغِم أنفُه) قيل: مَن يا رسول الله؟ قال ﷺ: (مَن أدرك والديه عند الكِبَر أو أحدَهما فدخل النار**)، ولم يُعثر علىٰ قولٍ في حصافة هذا الأسلوب قبل الرسول ﷺ[5].

* * *

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ٤/ ٣٦، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٤/ ٢٠٤، والحاكم في مستدركه ٢/ ٨٨، وصححه، ووافقه الذهبي.

(٢) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/ ١٥.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب غزوة حنين، (ص٧٨٩) رقم ٤٦١٢.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٦٥.

(٥) ينظر: محمد أديب، المعجم في الأساليب الإسلامية والعربية، (ص٢٦٩).

وقد قال الجاحظ في البيان والتبيين، ٢/ ١٥: (وسنذكر من كلام رسول الله ﷺ ممّا لم يسبقه إليه عربي، ولا شاركه فيه أعجمي، ولم يُدّع لأحد ولا ادّعاه أحدٌ، ممّا صار مستعملا، ومثلا سائرا، فمن ذلك قوله: يا خيل الله اركبي، وقوله: مات حتف أنفه، وقوله: لا تنتطح فيه عنزان، وقوله: الآن حمي الوطيس، وقوله: كلّ الصيد في جوف الفرا، وقوله: لا يُلدغ المؤمن من جحر مرتين).

المبحث الثالث

محامل الدلالة الأصولية

ويشتمل علىٰ تمهيد وثلاثة مطالب:

تمهيد: في المراد بالحمل وأهميته وصفته وشروطه

المطلب الأوّل: الحمل علىٰ اللسان العربي

المطلب الثاني: الحمل علىٰ البيان الشرعي

المطلب الثالث: الحمل علىٰ الفطرة الأمية.

تمهيد:

في المراد بالحمل وصفته وشروطه

١- المراد بالحمل، وأهميّته:

الحمل في اللغة: هو إقلال الشيء، ويُطلق علىٰ ما في رحم الأنثىٰ حَمْل، فيقال: امرأة حامل[١]، وجمعه: أحمال وحوامل، وقد يُقال: (حمل) لحمل المرأة البرّة، و(احتمال) لحمل المرأة الفاجرة[٢]، وحمل القرآن: حفظه والعمل به[٣]، وفي التنزيل قوله تعالىٰ: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ﴾[٤].

والحمل في الاصطلاح: يُطلق عند الأصوليين ويُراد به: **(اعتقاد السّامع مُرادَ المتكلّم من كلامه)**[٥]، فالحمل اعتقاد، والاعتقاد يتناول مراد المتكلم وقصده من اللفظ، بمعنىٰ أنّ السامع عندما يعلم قصد المتكلم فإنّ وظيفته الدلاليّة هي حمل الكلام علىٰ هذا القصد، كي تَتمَّ ثمرةُ الدّلالة اللفظيّة، فمراحل دلالة اللفظ تبدأ بوضع اللفظ بإزاء معناه أوّلاً، ثمّ استدلال المتكلّم به علىٰ قصده ثانيا، ثم اعتقاد السامع مرادَ المتكلّم ثالثا.

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ١٠٦، مادة (حمل).

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ١٧٨، مادة (حمل).

(٣) ينظر: المعجم الوسيط، (ص١٩٩).

(٤) من الآية ٥، من سورة الجمعة.

(٥) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٦٤، والإسنوي، التمهيد، (ص١٧٣)، ونهاية السول، ١/ ٢٦٥، والمرداوي، التحبير، ١/ ٢٦٠، وحاشية العطار على شرح المحلي، ١/ ٣٨٧.

والحمل في الدلالة الأصولية هو أحد شرطي الاستدلال بالنّص، فإنّ الاستدلال بكلام الشارع يتوقّف علىٰ أمرين، هما:

- معرفة ثبوت اللفظ. وهو دراسة السند.
- معرفة المراد باللفظ. وهو دراسة المتن[1].

لهذا يلقىٰ مصطلح (الحمل) في الدّلالة الأصولية اهتماما كبيرا؛ باعتبار أنّه اعتقاد قصد الشارع من كلامه، وليس مجرّد حفظ نصوصه وألفاظه، واعتقاد قصد الشارع يشترك به الجمهور؛ باعتبار أنّ «ألفاظ القرآن والسنّة إنّما يحفظها خواصّ أمّته، وأمّا المعاني التي بلّغها ﷺ فإنّه يشترك بها العامّة والخاصة»[2]؛ ولهذا «**كانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه**، وقد بلّغوا تلك المعاني إلىٰ التابعين أعظم ممّا بلّغوا حروفه، فإنّ المعاني العامّة التي يحتاج إليها عموم المسلمين، مثل معنىٰ التوحيد، ومعنىٰ الواحد والأحد، والإيمان والإسلام، ونحو ذلك، **كان جميع الصحابة يعرفون ما أحب الله ورسوله ﷺ من معرفته**، ولا يحفظ القرآن كلَّه إلا القليل منهم، وإنْ كان كلّ شيء من القرآن يحفظه منهم أهل التواتر»[3].

وليس المقصود هو استواء الكلّ في الفهم، بل الفهم الواجب علىٰ كلّ أحد هو بحسب حاله؛ لأنّ من الفهم ما هو فهمٌ خاصّ، هو عنوان الصديقيّة، ومنشور الولاية النبويّة، قد تفاوتت فيه مراتب العلماء، حتّىٰ يُعَدّ الواحد منهم بألف[4]، قال الخطيب

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٦.
(٢) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٣٤).
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٧/ ٣٥٣.
(٤) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٤١..

البغدادي[1] مؤكِّدا هذا المعنىٰ: «**فإنّ العلم هو الفهم والدّراية، وليس بالإكثار والتوسّع في الرواية**»[2]، وفي ذلك قال الإمام مالك: (إنّ العلم ليس بكثرة الرواية، إنّما العلم نور يقذفه الله في القلب)[3]، وقد «قال أحمد بن حنبل وعلي بن المديني وغيرهما: (معرفة الحديث والفقه فيه أحبّ إلينا من حفظه)، فكان اهتمامهم بفهم المعنىٰ أعظم من اهتمامهم بحفظ اللفظ»[4].

ثمّ إنّ «صحة الفهم وحُسن القصد من أعظم نِعَم الله التي أنعم الله بها علىٰ عبده، بل ما أُعطي عبدٌ عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجلّ منهما، .. وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسَد قصدهم وطريق المغضوب عليهم الذين فسَدت فُهومُهم... »[5]، بدليل أنّه «**لمّا كان المقصودُ من التخاطب التقاءَ قصد المتكلم وفَهْمَ المخاطَب علىٰ محزٍّ واحد، كان أصحّ الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقىٰ فيه فهم السامع ومراد المتكلم**، وهذا هو حقيقة الفقه الذي أثنىٰ الله ورسوله به علىٰ أهله وذمّ مَن فَقَدَه»[6].

والمسلم مكلّف بالعمل والاتباع، والعمل هو فرعُ فهم النصوص الشرعية كما أرادها الشارع، ومادام أن الإيمان والعمل مُرتّب علىٰ مصطلح (الحمل) في منهج

---

(١) هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد الخطيب البغدادي، حافظ المشرق، وأحد الأئمة الأعلام، له تصانيف كثيرة وآثار قيِّمة، منها: تاريخ بغداد، والكفاية في علم الرواية، وتقييد العلم، والفقيه والمتفقه، وغيرها، توفي سنة ٤٦٣هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٢/ ٣٦٢، وسير أعلام النبلاء، ١٨/ ٢٧٠].

(٢) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢/ ١٧٤.

(٣) أخرجه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢/ ١٧٤، وابن أبي حاتم في تفسيره، ١٠/ ٣١٨، والبيهقي في المدخل، (ص٢٣١)، وأخرج نحوه عن عبد الله بن مسعود، (ص٣١٤)، بلفظ: (ليس العلم بكثرة الحديث ولكن العلم بالخشية).

(٤) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤٧٥.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ١٦٤.

(٦) ابن القيم، الصواعق المُرسلة، ٢/ ٥٠٠-٥٠١.

الامتثال، فلا عجب أن يأخذ (الحمل) اهتمام كلّ باحث شرعي يبتغي استخلاص الدلالة المقصودة من نصوص الشريعة، قال الحافظ ابن رجب: «إنّما الحاجة المهمّةُ إلىٰ فهم ما أخبرَ الله به ورسولُه ﷺ، ثمَّ اتّباعُ ذلك والعمل به،....فالذي يتعيَّنُ علىٰ المسلم الاعتناءُ به والاهتمامُ أنْ يبحثَ عمَّا جاءَ عن الله ورسوله ﷺ، ثم يجتهدُ في فهم ذلك، والوقوف علىٰ معانيه، ثم يشتغل بالتصديقِ بذلك إنْ كان من الأمور العلميّة، وإنْ كان من الأمور العملية بذَلَ وسْعَهُ في الاجتهاد في فعل ما يستطيعه من الأوامر، واجتناب ما يُنهىٰ عنه،...»[1].

٢- صفة الحمل:

الحمل صفة للسامع باعتبارين:

الأول: باعتبار صفة التسليم: فالحمل أحد أجزاء الدّلالة من حيث الثمرة، فتستكمل الدلالة اللفظية ثمرتها الوجوديّة بفهم السّامع مُراد المتكلّم، وهو بهذا الاعتبار غير منشئ للدّلالة، ولا حظّ له في بناء قصدها، بل الحمل فاعل في دائرة الفهم والكشف عن قصد المتكلّم.

وذلك يعني أنّ العقل يعتقد دلالة اللفظ مُسلّمةً من لدن السامع كما هو مقصود المتكلّم، دون تأويلها علىٰ غير قصد الكلام ومراد المتكلّم، مادام أنّ السامع منوط بالفهم ومتصف به فحسب، وتلك الصفة تُعقد عليها الخناصر تأصيلا وتقعيدا لصحة فهم النصوص الشرعية، كما قعّدها الطحاوي[2] بقوله: «**ولا تثبت قَدَم الإسلام إلا علىٰ**

(١) جامع العلوم والحكم، ١/ ٢٤٤.

(٢) هو أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر المصري الطحاوي، الحافظ الفقيه، الحنفي، ابن أخت المُزني الشافعي، من مصنفاته: أحكام القرآن، والمختصر في الفقه، واختلاف الفقهاء، ومعاني الآثار، وغيرها، توفي سنة ٣٢١هـ

[ينظر: الجواهر المضية، ١/ ١٠٣، وطبقات الحنفية لابن الحنائي، ص١٧١].

ظهر التسليم والاستسلام»[1]، فلا يصح فهم النصوص الشرعيّة إلاّ بالانقياد لمقتضاها والعمل بمرادها، وعدم اعتراضها أو معارضتها برأيٍ أو معقولٍ أو قياسٍ[2]، وقد قال الإمام الزهري[3]: **(من الله البيان، وعلىٰ الرسول البلاغ، وعلينا التسليم)**[4].

والمؤمن مطالب باعتقاد النصوص الشرعيّة علىٰ مقتضىٰ بيانها وفحوىٰ خطابها، كما أخبر تعالىٰ عن ذلك بقوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[5]، وقال: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[6]وقال: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾[7]. وقال الشافعي – رحمه الله-: **(آمنت بالله وبما جاء عن الله علىٰ مراد الله، وآمنت برسول الله ﷺ وما جاء عن رسول الله ﷺ علىٰ مراد رسول الله ﷺ)**[8]، و«ما قاله الشافعي، فإنه حقّ يجب علىٰ كل مسلم أن يعتقده، ومَن اعتقدَه ولم يأتِ بقولٍ يناقضه، فإنّه سالكٌ سبيلَ السلامة في الدنيا والآخرة»[9]، فـ «الواجب فيما علّق عليه الشارع من إحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوز بألفاظها ومعانيها، .. ويُعطىٰ اللفظ حقّه والمعنىٰ حقّه»[10].

---

(١) ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٢٣١).

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري، من بني زهرة بن كلاب، أبو بكر، أوّل مَن دوّن الحديث، وأحد التابعين الحفاظ، توفي سنة ١٢٤هـ

[ينظر: الطبقات الكبرى، ٥/ ٣٤٨، تذكرة الحفاظ ١/ ١٠٨، وحلية الأولياء ٣/ ٣٦٠]

(٤) أخرجه البخاري معلقا، (ص١٢٩٩)، وابن حبان في صحيحه بترتيب ابن بلبان، ١/ ٢٠٥، وابن نعيم في الحلية، ٣/ ٣٦٩.

(٥) الآية ٥٢، من سورة الأعراف.

(٦) من الآية ٩٧، من سورة الأنعام.

(٧) من الآية ٩٨، من سورة الأنعام.

(٨) ينظر: ابن قدامة، لمعة الاعتقاد، (ص٧)، وذم التأويل، (ص١١).

(٩) ابن تيمية، الرسالة المدنية، (ص٣)، وينظر: مجموع الفتاوى، ٦/ ٣٥٤.

(١٠) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٧.

الثاني: باعتبار صفة التحصيل: فالسامع هو الذي يصنع الحمل باعتباره مُحصّلا له، إمّا بالعلم المباشر لبداهة المعنىٰ المراد، أو باستنباط المعنىٰ الخفي غير المباشر باستثمار فائدة النّص من المعقول والفحوىٰ، والقرائن والمقتضىٰ، فيتّصف بهذا الاعتبار بصفة الاجتهاد. ويعني ذلك أنّ السامع يفهم مقصود الكلام بوسع عقله وإدراكه، لكنّ تحصيل المعنىٰ والمقصود متفاوت بتفاوت ظهور الكلام وفهم السامع، من حيث إنّ «**دلالة الكلام علىٰ المراد تعرف تارة بالضرورة وتارة بالاستدلال**»[1]، فيكون الحمل بصفته تحصيلا واجتهادا علىٰ مرتبتين، هما:

المرتبة الأولىٰ: أن يظهر موضوع اللفظ نصا جليّا علىٰ معناه، فيكتفي الحمل حينئذ بمجرّد معرفة اللغة[2]، حتىٰ يجب حمله دون اختلاف بين السّامعين؛ لِكفاية ملاحظة الفهم، وإلا لصراحة ظهور قصد المتكلّم لا يحتاج إلىٰ بذل وُسْع، ومخالفة ذلك المعنىٰ الجلي أو الاختلاف عليه يُعدّ مراغمةً وعنادا واجتراءً علىٰ النّص، وافتياتا علىٰ قصد المتكلّم[3]؛ «ولذلك أجمع الفقهاء علىٰ أن صرائح الألفاظ لا تحتاج إلىٰ نيّة، لدلالتها إما قطعـاً أو ظاهراً وهو الأكثر»[4].

المرتبة الثانية: أن يخفَىٰ قصدُ المتكلّم، وذلك:

- إمّا لإجمال لفظه وخفاء معناه.
- وإمّا لأنه يحتمل معنيين فأكثر، «فلا يُعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلىٰ اللفظ»[5].
- وإمّا لأنّ تحديد المعنىٰ يتطلّب استخراج العلل الباعثة عليه.

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤٩٨.
(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠.
(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٥.
(٤) القرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٠).
(٥) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠.

- وإمّا لحمل دلالة اللفظ على أمرٍ خارجي لازمٍ له، فيتطلّب إدراك الفحوى والمقتضى، كدلالة الاقتضاء والإشارة وتنبيه الخطاب ودليل الخطاب، والتي تحتاج إلى تعقّل وتأمّل.

فحينئذ يستعين الحمل بأداة الاجتهاد وآلة الاستنباط، حتّى يحمل كلام المتكلّم على الراجح من مراده، دون الاحتمالات الضعيفة[1]، والاستنباط أمر زائد على مجرّد الفهم؛ لأنّ «الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها لبعض،... ومعلوم أنّ ذلك قدرٌ زائد على مجرّد فهم اللفظ،...، يوضّحه أن الاستنباط استخراج الأمر الذي من شأنه أن يخفى على غير مُستنبطه»[2]، فـ «**الاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي**»[3].

والحمل بهذه الصفة يقود إلى حقيقة حتْمية، وهي أنه كلّما وضح قصد المتكلّم تمكّن السامع من قطع دلالة كلامه، وارتفع احتمال الاختلاف على قصده، وكلّما اختفى قصد المُتكلّم ارتخى قطع السامع في دلالة كلامه، وجاز الاختلاف في قصده، حتى يختلف الحمل بحسب «فهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، فهذه الدلالة - بإضافتها للمستمع- **تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك**»[4]، وكذلك النّصوص الشرعية فقد «يقصر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلّت عليه النصوص، وعن وجه الدلالة وموقعها، وتفاوتُ الأمةِ في مراتب الفهم عن الله تعالى ورسوله ﷺ لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساويةً لتساوت أقدام العلماء!»[5].

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٩.
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٧.
(٣) أصول السرخسي، ١/ ١٢٨.
(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١١٦.
(٥) المرجع السابق، ٣/ ٩٠.

وبصورة أوضح: يعمد بعض الأصوليين للتفريق بين (المعنىٰ والقصد)، أمّا (المعنىٰ) فالأصل فيه البيان والاشتهار الظاهر من الدلالة الوضعية، ممّا لا يجعله بحاجة إلىٰ مادّة الفقه واجتهاد الفقيه، بل لمجرّد الفهم فحسب، وأمّا (القصد) فهو باطن اللفظ وفحواه، فيحتاج إلىٰ الفقه وجهود الفقيه لاستنباط الفحوىٰ والعلل والاستشهاد بالمعاني والأشباه والنظائر التي جرت عليها عادة المتكلّم في كلامه، فإنّ «الاستنباط أصلٌ في معرفة مقصود المتكلّم إذا كان كلامه مصونا عن الهدر، محمولا علىٰ الفائدة»[1]، «**وذلك قدر زائد علىٰ مجرّد فهم اللفظ**»[2]؛ إذ هو فهم غرض المتكلّم من كلامه، و«قولنا: غرض المتكلّم من كلامه، إشارةٌ إلىٰ أنّه زائد علىٰ مجرّد دلالة اللفظ الوضعيّة، فإنّه يشترك في معرفتها الفقيه وغيره ممّن عرف الوضع، **وبهذا الاعتبار يُسْلب عمّن اقتصر علىٰ ذلك من الظاهرية اسمُ الفقيه!**»[3]؛ إذ إنّ «**العبرة - في الفقه - بإرادة المتكلّم لا بلفظه**»[4].

وكأنّ إضرابَ المدرسة الظاهريّة عن استنباط العلل الباعثة والمقاصد الخفيّة من الكلام حَصَرَهم في الفهم اللفظي وسَلَبَهم الفقه الاستنباطي؛ لأنّ «أصحاب الألفاظ الظواهر قصَّروا بمعانيها عن مراده»[5]، أي: مراد المتكلّم، ويقول الشاطبي: «فاعلم أنّ الله تعالىٰ إذا نفىٰ الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه»[6]، ويمضي ابن القيّم في ترسيخ هذه القضيّة حتىٰ يصف مَن يأخذ بظاهر

(١) ابن بَرهان، الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١٣٨.
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٧.
(٣) السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٨.
(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.
(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٢.
(٦) الموافقات، ٤/ ٢١٤.

معنىٰ النص ومنطوقه بأنّه (**لفظي**)، ومَن يأخذ بمراد النص ومقصوده بأنه (**عارف**)، «والعارف يقول: **ماذا أراد؟**، واللفظي يقول: **ماذا قال؟**»[1]، وهذه أمارة بيّنة علىٰ الفرق بين (المعنىٰ والقصد) في باب حمل الألفاظ علىٰ معانيها، وأن القصد أعلىٰ شأنا من ظاهر المعنىٰ، « **فإنّ الدلالة هي فهم المراد، لا فهم المعنىٰ مطلقا**»[2]. فيصحّ لنا بهذا التفريق أن نعدّ (فهم المعنىٰ) من **نتاج الوضع العام اللغوي**، وأنّ (فقه القصد) من **نتاج الاستعمال الخاص عند المتكلّم**، أي الاستدلال باللفظ[3].

٣ - شروط الحمل:

ينبغي توفّر شروط مخصوصة في المتكلّم والكلام والسامع كي يصح حمل الكلام علىٰ معناه، هذه الشروط تُساهم في حفظ الدلالة المُرادة علىٰ وجهها الصحيح وَفق قصد المتكلّم، بقدرٍ يُقلّل فرص الأغلاط الحمليّة الناتجة عن محاولة فهم المعنىٰ.

وقد استقريت مواضع الدّلالة من كلام الفقهاء الأصوليين وعلماء الدلالة اللغويين، والمؤلفات الأخرىٰ ذات الصلة، واستخرجت أصرح الشروط المطلوبة لتحقيق الحمل الصحيح، وجمعتها في الاشتراطات الأربعة التالية:

الأوّل: اشتراط ظهور قصد الكلام:

فلابدّ بحالٍ أن يقصد المتكلم الدلالة المعنوية من كلامه، إذ «إن دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ دلالة قصديّة إراديّة»[4]؛ لأنّ الدلالة باللفظ تكون بعد تذكّر الوضع الدالّ علىٰ معناه، وهذا الانتقال الذهني ما بين اللفظ ودلالته الوضعية هو دليل

(١) إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٦.
(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٧٩٢، ط مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.
(٣) ينظر: د/ محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، (ص٧٧).
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١١٥.

اشتراط القصد لصحة الدلالة باللفظ[1]، فـ«**ليس لأحدٍ أنْ يحمل كلام أحدٍ من الناس إلا علىٰ ما عرف أنّه أراده**»[2]، ويجب تحقّق القصد في أمرين:

الأول: القصد الاختياري، وهو كونه مُختارا غير مُكره.

والثاني: القصد المعنوي، وهو إرادة موجِب اللفظ ومقتضاه[3].

فإذا وَثق السامع من قصد المتكلّم تمكّن من حمل كلامه علىٰ مراده، بل ووجب -حينئذ- حمل كلامه علىٰ ظاهر قصده، وأمارة ذلك الوثوق: هو الاعتياد المعهود من تعبير المتكلّم عن مراده بهذه اللغة، مع انتفاء ظهور قصدٍ آخر يخالف عادته[4].

فمِن ضرورة الفهم الصحيح تلقّي الخطاب في ظلال مقاصد الكلام؛ لأنّ إهمال القصد وعزله عن الخطاب ضلال في الفهم وإضرار بالدّلالة، «فَإياك أن تُهمل قَصْد المُتكلّم ونيّته وعرفه، فتجني عليه وعلىٰ الشريعة، وتَنسب إليها ما هي بريئة منه»[5]، **فالخطاب لا يدلّ بحسب الوضع فحسب، بل وبحسب مقاصد المُتكلّم وسياق الكلام**، فالدّلالة يُراد بها أمران: **الأوّل**: كون اللفظ بحيث إذا أُطلق دلّ علىٰ معنىٰ، **والآخر**: فعل الدالّ وقصده باستعمال اللفظ، «ولهذا يُقال: دلّ بكلامه دلالة، ودلّ الكلام علىٰ هذا دلالة، **فالمتكلّم دالّ بكلامه، وكلامه دالّ بنظامه**»[6].

بل إنّ قصد المتكلّم أحدُ المرجّحات الحاسمة عند اختلاف دلالة اللفظ؛ إذ قد «**تختلف دلالة اللفظ تارة بحسب اللفظ المفرد، وتارة بحسب التأليف**، وكثير من وجوه اختلافه قد لا يُبيّن بنفس اللفظ، بل يُرجع فيه إلىٰ قصد المتكلم، وقد

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٧٩٢، ط مكتبة لبنان ١٩٩٦م.
(٢) المرجع السابق، ٧/ ٣٦.
(٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٤٧.
(٤) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٥١٩.
(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٣٣.
(٦) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠٠).

يظهر قصده بدلالة الحال»[1]، لهذا فإنّ «**التعويل في الحكم علىٰ قصد المتكلم، فالألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنّما هي مقصودة للمعاني والتوصّل بها إلىٰ معرفة مراد المتكلم**»[2]، حتّىٰ يصحّ القول بأنّ «**دلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به**»[3]، فمتىٰ وضح قصد المتكلم وجب الحمل علىٰ هذا القصد[4].

وفي سبيل تحصين هذا الشرط في الحمل قعّده الأصوليون بقولهم: (**لابدّ أن يكون الكلام صادرا عن قصد، فلا اعتبار بكلام السّاهي والنّائم**) [5]، والقصد يصدر عن العقلاء، ولا يُعتبر إلّا بهم، والعقل مع زوال ما يعترضه من سهو أو نوم ونحوهما يكفي في أمارة القصد[6]، والدّلالة القصديّة تحفّز السامع علىٰ استنباط مراد المتكلّم من كلامه بحسب قصد الأخير[7]، ومع خلوّ الكلام من قصد المتكلّم ترتفع الدلالة وتنتفي الهداية، فلا يصح – حينئذٍ- حمل الكلام علىٰ معناه، ولا مؤاخذته بمقتضاه، كما صاغ الفقهاء لذلك قاعدة تقول: (**مَن أطلق لفظاً لا يَعْرِف معناه لم يؤاخذ بمقتضاه**)[8]، فلو نطق الأعجمي بكلمة مقتضاها الكفر، أو الأيمان، أو الطلاق، أو أيٍّ من العقود، وهو لا يعلم مقتضاها لا يؤاخذ بمعناها[9]؛ لأنّ «**ما لا يُعلم معناه، لا يصح قصده**»[10].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٣/ ٢٠٨.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٤.

(٣) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠٠).

(٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.

(٥) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ١٩٣، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٣، وأمير بادشاة، تيسير التحرير، ١/ ٦٥.

(٦) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ١٢٦.

(٧) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦.

(٨) ينظر: العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ١/ ١٢٠، وعبد الرحمن العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية، ١/ ٤٤٧.

(٩) ينظر: المرجعان السابقان.

(١٠) السيوطي، الأشباه والنظائر، (ص٨٧)، وينظر، ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٣٧٣.

ويتحقّق معرفة قصد المتكلّم بتحقّق شرطين أساسين في الفهم:

أحدهما: قصد المعنىٰ: ويظهر باطّراد استعمال المتكلّم للّفظ في هذا المعنىٰ، فهو معنىٰ مقصود باطراد العادة.

والآخر: قصد الإفهام: ويظهر بعلم السامع أن المتكلّم يقصد إفهامَه ذلك المعنىٰ[1].

وعلىٰ أساس هذين الشرطين الدّلالين: يجب استحضار أصلين عند حمل كلام الله تعالىٰ حَمْلا سليما، هما:

ألأول: استحالة خلوّ كلام الله تعالىٰ عن القصد: فكلّ أوامر الله ونواهيه تستلزم قصده[2]؛ لأنّ القصد دليل إرادة إفهام السامع، «فإذا وقع الخطاب علىٰ وجهٍ لا يحصل منه الإفهام: خلا عن الفائدة التي وُضِع لها، فيكون عبثا، والعبث علىٰ الله تعالىٰ محال»[3].

والثاني: استحالة قصد الإفهام علىٰ خلاف المفهوم العربي المجرّد[4]: فالله تعالىٰ خاطب النّاس باللسان العربي، و«غير جائز أن يُخاطِب جلّ ذكره أحدا من خلقه إلا بما يفهمه المُخاطَب»[5]، وهو الفهم الموافق لظاهر المعهود العربي.

وبهذين الأصلين: (الحمل علىٰ قصد الشارع، وعلىٰ المفهوم العربي) يستطيع الناظر أن يتدبّر سبيلَه في فهم نصوص الشريعة، فيحملها علىٰ القصد الشرعي بالمفهوم العربي، وبذلك يعلم علم اليقين أنّ «خطاب الله تعالىٰ ورسوله ﷺ لا بدّ

---

(١) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٨).

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٧٤.

(٣) الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٤٦، وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٩٧.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٨، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٤.

(٥) ابن جرير الطبري، جامع البيان، ١/ ١١.

من أن يفيد شيئا»[1]، فـ «**الأصل أن اللفظ يُحقّق مقتضاه، وأن يفيد معناه**»[2]، فيجب علىٰ الناظر أبداً في النص الشرعي أن يرنو إلىٰ إعماله في معناه، فالقاعدة الدّلالية تنص علىٰ أنّ: (**إعمال الخطاب أولىٰ من إهماله**)[3]، وهي قاعدة مُترددّة في غضون كلام الفقهاء، تستدعي دائما حمل الكلام علىٰ الفائدة إذا تردّد بين الإعمال والإهمال، فمتىٰ أمكن إعمال الكلام ولو بطريق التجوّز به كان أولىٰ من تخليته بلا معنىٰ[4]؛ **لأنّ إخلاء الكلام عن معناه جريمة دلاليّة عند الأصوليين.**

ومقاصد الكلام محصورةٌ في القصد الاستعمالي المعتاد من استعمال اللفظ وسياق الكلام، أمّا ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار، وجاز أن يشذّ عن ذكر اللافظ وذهنه، فلا عبرة به ولا يسوغ حمل معنىٰ الكلام عليه، وذلك لِبعده عن قصد المتكلّم في خصوص سياقه واستعماله، حتىٰ ولو اقتضاه أصل الوضع، كعدم دلالة تعميم قوله ﷺ: (**أيُّما إهابٍ دُبغ فقد طَهُر**)[5]، علىٰ جلد الكلب، فقد خرج من قصد المتكلّم بحسب الاستعمال والقصد العرفي ولو اقتضاه الوضع اللغوي؛ لأن خروجه عن ذهن المتكلّم وذهن المستمع في هذا السياق هو الغالب الواقع، ونقيضه هو المُستغرب[6]، وقال الأصوليون: «**حمل كلام رسول الله ﷺ علىٰ الشاذّ النّادر باطل**»[7].

---

(١) البصري، المعتمد، ٢/ ٣٤٨.

(٢) القرافي، شرح التنقيح، (ص١٣٢).

(٣) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ١٧١، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص ٢٤٥)، والزركشي، المنثور، ١/ ٩١، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، (ص١٤١).

(٤) ينظر: المراجع السابقة.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة، (ص٤٠٣)، رقم ١٧٢٨، وقال حديث حسن صحيح، والنسائي، في سننه (المجتبى)، كتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة إذا دُبغت، (ص٦٠١)، رقم ٣٦٠٩، وهو في صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة الجلود بالدباغ، (ص١٥٧)، رقم ٨١٢، بلفظ (إذا دبغ...).

(٦) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨، و الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢.

(٧) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ٢/ ٤١٢.

ولا يسوغ تعرية الكلام عن مقاصده الظاهرة إلا في حالين:

الأولىٰ: ألّا يكون المتكلّم مريدا لمقتضىٰ اللفظ مطلقا: وذلك كالمُكرَه والنّائم والمجنون والسكران، فيجب إهمال كلامه لانعدام قصده، «ومَن تدبّر مصادر الشرع وموارده تبيّن له أن الشارع **ألغىٰ الألفاظ التي لم يقصد المتكلّم بها معانيها، بل جرت علىٰ غير قصد منه**، كالنّائم والنّاسي والسكران والجاهل والمُكرَه، والمخطئ من شدّة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم، ولم يكفر مَن قال من شدّة فرحه براحلته بعد يأسه منها: (**اللهم أنت عبدي وأنا ربك**)، ولهذا المعنىٰ ردَّ شهادة المنافقين ووصفهم بالخداع والكذب، وذمّهم علىٰ أنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم»[1].

والثانية: أن يكون المتكلّم مريدا لمعنىٰ يخالف ظاهره: مثل: المُعرِّض[2] والمورِّي[3] والمُلغِز[4]، فلكلّ واحدٍ منهم إرادة قصديّة خفيّة تخالف ظاهر كلامه، فيجب التوقّف في حمله حتّىٰ يتبيّن قصده[5].

وفي غير تلك الحالين يجب مباشرة الحمل علىٰ قصد المتكلّم الظاهر من لفظه، لأنّه «إذا كان المتكلم قد وفّىٰ البيانَ حقَّه، وقَصَد إفهام المخاطَب، وإيضاح المعنىٰ له، وإحضاره في ذهنه، فوافق مَن خاطَب معرفة بلغة المتكلم وعرفه المطرد في خطابه، وعلم من كمال نصحه أنّه لا يقصد بخطابه التعمية والإلغاز، لم يَخْفَ عليه معنىٰ كلامه، ولم يقع في قلبه شكٌّ في معرفة مُرادِه، وإن كان المتكلم قد قصّر في بيانه،

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٩٧-٤٩٨ .

(٢) التعريض في الكلام هو: لفظ دالّ على معنى لا من جهة احتمال الحقيقة ولا المجاز، بل من جهة التلويح والإشارة، ينظر: الكفوي، الكليات، (ص١٠٥٢)،

(٣) التورية في الكلام هي: أن يريد المتكلم بكلامه خلاف ظاهره، ينظر: الجرجاني، التعريفات، (ص٧١).

(٤) اللغز في الكلام: إذا أعمى المتكلّم مراده، ينظر: الكفوي، الكليات، (ص٣١٠).

(٥) ينظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٣٣.

وخاطَب السامع بألفاظ مجملة، تحتمل عدة معان، ولم يتبيّن له ما أراده منها، فإنْ كان عاجزا أتىٰ السّامعَ من عجزه لا من قصده، وإنْ كان قادرا عليه ولم يفعلْه حيث ينبغي فعلُه، أتىٰ السامع من سوء قصده»[1].

وقد شرَط السّبكي[2] شروطا ثلاثة لصحة دلالة اللفظ، هي أشبه بأنْ تكون شروطا للدّلالة باللفظ. وأراها شروطا خادمةً لاشتراط ظهور قصد المتكلم حال فهم كلامه، وهي: **الأول**: أن لا يبتدئ المتكلّم بما يخالف قصده، **والثاني**: أن لا يختمه بما يخالفه، **والثالث**: أن يكون صادرا عن قصد، فلا يصح من النائم والساهي.

ومثاله: استعمال المتكلم للفظ (قام الناس) للدلالة علىٰ قيام جميع الناس، فإن ابتدأه بلفظ (إن) الشرطية في مثل: إن قام الناس، فقد خالف الكلام وبطل قصد دلالة العموم، وإنْ ختمه بإداة استثناء في مثل: قام الناس إلا بعضهم، فقد أبطل قصد دلالة العموم أيضا[3].

ويُحتمل أن نفيد هذه الشروط من قول الإمام الشافعي – رحمه الله–: في شأن (الجائحة)[4]، حين حدّث عن سفيان بن عيينة[5] عن حميد

(١) ابن القيم، الصواعق المرسلة، ٢/ ٥٠٢-٥٠٣.

(٢) هو علي بن عبد الكافي بن علي الأنصاري الخزرجي السبكي، تقي الدين، الشافعي الحافظ المفسّر، والأصولي المناظر، والقاضي المشهور، من آثاره: الإبهاج في شرح المنهاج، والسيف المسلول على مَن سبّ الرسول، ومجموعة فتاوى، توفي سنة ٧٥٦هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٦/ ١٤٦، والدرر الكامنة، ٣/ ٦٣]

(٣) ينظر: فتاوى السبكي ١/ ١٣٤، ونقل التاج السبكي عن والده في الإبهاج، ١/ ١٩٢، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٣.

(٤) (الجائحة) هي: المصيبة السماوية العظيمة التي تجتاح الأموال و تستأصلها كلّها، (ينظر: المُغرب في ترتيب المعرب، ١/ ١/ ١٦٧).

(٥) هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، سكن مكة وبها توفي، الحافظ الثقة، كان واسع العلم كبير القدر، توفي سنة ١٩٨هـ.
[ينظر: الطبقات الكبرى، ٦/ ٤١، وحلية الأولياء، ٧/ ٣٢٠]

الأعرج[1]، عن سليمان بن عتيق[2] عن جابر – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ: **(نهىٰ عن بيع السّنين[3]، وأمر بوضْعِ الجوَائِح)**، فقال الشافعي: «قال سفيان: **وكان حميد يذكر بعد بيع السنين كلاما قبل وضع الجوائح لا أحفظه، وكنت أكفّ عن ذكر وضع الجوائح، لأني لا أدري كيف كان الكلام!**»[4].

ولم يكن الشافعي يذهب إلىٰ دلالة الأمر في وضع الجوائح، إذ لم يضع الجائحة عن المشتري إلا قبل التخلية[5]، فربّما أن الكلام المنسي أبطل دلالة الأمر، فصار ذلك مانعا من الاستدلال علىٰ وجوب وضع الجوائح، ومنه نشأ احتمال عدم أخذ الشافعي بدلالة الحديث[6]، كما شهد بذلك إمام الحرمين بقوله: «قال الشافعي: **فلعلّ الكلام الذي كان قبل بيع السنين شيء يدلّ علىٰ أنّ وضع الجوائح مستحبّ، لا واجب**»[7].

---

(١) هو حميد بن قيس الأعرج المكي، أبو صفوان، مولى بني أسد، قارئ أهل مكة، تابعي ثقة كثير الحديث، توفي سنة ١٣٠هـ
[ينظر: الطبقات الكبرى، ٦/ ٣٣، وتهذيب الكمال، ٧/ ٣٨٤]

(٢) هو سليمان بن عتيق، حجازي تابعي، روى عن جابر وطلق بن حبيب وابن الزبير – رضي الله عنهم –، ذكره ابن حبان في الثقات، وأخرج له مسلم في صحيحه.
[ينظر: الثقات لا بن حبان، ٤/ ٣٠٥، التاريخ الكبير للبخاري، ٤/ ٢٩]

(٣) (بيع السنين) ويسمّى بيع المُعاومة، وهو بيع ما سوف تثمره الشجرة عامين أو ثلاثة أو أكثر، ونهى عنه لِما فيه من الغرر. [ينظر: شرح النووي على مسلم ١٠/ ٤٣٤].

(٤) مسند الشافعي، ٣/ ١٩٢، والأم، ٣/ ٥٦، والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، (ص ٦٨١) رقم: ٣٩٧٩.

(٥) (التخلية) هي تمكين المشتري من القبض دون موانعه، ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ١١/ ٥٦.

والجائحة أو الآفة السماوية على الثمار والزروع من ضمان المشتري إن كانت بعد التخلية، في مذهب الشافعي الجديد. [ينظر: الشربيني، مغني المحتاج، ٢/ ١٢٥]

(٦) ينظر: فتاوى السبكي، ١/ ١٣٥.

(٧) نهاية المطلب، ٥/ ١٥٩.

لذلك الأمر نفسِه أعلىٰ الإمام السرخسي[1] من شأن الرواية والشهادة، حتىٰ يجب علىٰ الراوي والشاهد ألا يفوتهما شيء من الكلام عند تحمل الرواية والشهادة، ومتىٰ خيف ذلك امتنعت الرواية وسقطت الشهادة، «وبيان هذا: أنّ الإنسان قد ينتهي إلىٰ مجلسٍ وقد مضىٰ صدرٌ من الكلام، فيخفي علىٰ المتكلّم حاله لتوقّفه علىٰ ما مضىٰ من كلامه، ممّا يكون بعده بناءً عليه، **فقلّما يتمّ ضبط هذا السامع لمعنىٰ ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام**»[2].

و «بالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يُفهم من غير قصدٍ من المتكلّم لا يكون مدلولا للفظ عندهم، **فإنّ الدلالة عندهم هي فهم المراد، لا فهم المعنىٰ مطلقا**»[3].

الثاني: اشتراط عقل السامع:

الأصل في الخطاب توجيهه إلىٰ العاقل المتهيّئ لفهمه، فغير العاقل ليس محلّا لحمل الخطاب واستيعابه، تماما كما اقترح الآمدي صياغة تعريف الخطاب بقوله: «**هو: اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام مَن هو مُتهيّئٌ لِفهمه**»[4]، فقوله: (مَن هو متهيئ لفهمه) احتراز عن توجيه الكلام إلىٰ مَن لا يفهم، كالمعتوه والنّائم والمُغمىٰ عليه ونحوِهم[5]، كإفهام الذي لا يتكلّم لغة المتكلّم؛ «لأن من شرط

---

(١) هو محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة، قاض ومجتهد من كبار الأحناف، من أهل سرخس في خراسان. من أشهر مؤلفاته: المبسوط، في الفقه و شرح الجامع الكبير للإمام محمد، وشرح السير الكبير للإمام محمد، والأصول في أصول الفقه، وشرح مختصر الطحاوي، توفي سنة ٤٨٣هـ.

[ينظر: الفوائد البهية (ص١٥٨)، والجواهر المضية ٢/ ٢٨].

(٢) أصول السرخسي، ١/ ٣٥٠.

(٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٧٩٢، ط مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

(٤) الإحكام، ١/ ٩٥.

(٥) ينظر: المرجع السابق.

الخطاب إمكان فهمه، **لأنه إلزام يقتضي التزاما، وفاقد العقل لا يُمكن إلزامه**، كما لا يُمكن ذلك في البهائم والجَمَادات»[١]. ولأجل هذا الاستحقاق الحَمْلي في عقل المستمع صاغ جمهور الأصوليين قاعدة تقول: «**الفَهْمُ شرطُ التكليف**»[٢].

وقد اشترط توفّر عقل المستمع كلُّ مَن مَنع التكليف بالمُحال من الأصوليين[٣]؛ لأنّ الامتثال بدون الفهم محال، أمّا ما وقع في الشريعة من خطاب غير العاقل وتكليفه (كالسكران) في اعتبار وقوع قتله وإتلافه كما تقع من الصاحي، فهو من قبيل رَبْط الأحكام بأسبابها، كاعتبار إتلاف الطفل سببا لوجوب الضمان[٤]، ومثله ضمان المتلفات ووجوب الزكاة علىٰ الصبي والمجنون، **فهو من قبيل ربط الحكم بخطاب الوضع الذي هنا هو السبب، وربط الحكم بخطاب الوضع لا يشترط فيه العقل ولا الفهم**[٥]، كما خاطب الله تعالىٰ المكلّف حال سكره في قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[٦]، وقيل إنه خطاب للمُنتشي الذي لم يزل عقله[٧].

والعقل ليس مناطا للفهم المباشر فحسب، بل يعدّه الأصوليون واحدا من عنصرين فاعلين في عملية حمل الكلام وفقهه، **فالأول**: السّمع الذي نعرف به الوضع اللغوي، والاستعمال الشائع، ونحوهما، **والآخر**: العقل الذي نستنبط به المقاصد

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٤٤٢، وينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ١٥٠.
(٢) الإيجي، شرح العضد، (ص٩٣)، وينظر: الغزالي، المنخول، (ص٨٥)، وابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ٢٧٧، والآمدي، الإحكام، ١/ ١٥٠ والزركشي، تشنيف المسامع، ٢/ ٨٤٧، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٠٤.
(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ١٥٠، وأمير حاج، التقرير والتحبير، ٢/ ١٥٩، وبادشاه، تيسير التحرير، ٢/ ٢٤٣.
(٤) ينظر: الإيجي، شرح العضد، (ص٩٣).
(٥) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ١٨١، وابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ٢٨٤، والمرداوي، التحبير، ٣/ ١١٨٢
(٦) من الآية ٤٣، من سورة النساء.
(٧) ينظر: الغزالي، المنخول، (ص٨٥).

الكلامية والمُرادات اللفظية والدلالات السياقيّة والمعاني الباطنيّة، فالألفاظ «إذا كانت دلالتها دلالة قصدية إرادية تدل علىٰ ما أراد المتكلم ... لا تدل بذاتها، بل لابدّ أن نعرف ما يريده المتكلم بها، ولهذا لا تُعلم الدلالة بالسمع، بل **بالعقل مع السمع، ولهذا كانت دلالة الألفاظ علىٰ معانيها سمعية عقلية تُسمّىٰ: الفقه**»[(١)].

الثالث: اشتراط مراعاة السامع:

يجب علىٰ المتكلّم مراعاة السامع المُخاطَب، وأن يتّخذه عضيدا له في ظهور الدلالة وفهم مساقاتها الفهم الصحيح، فالسّامع هو المستهدف في الخطاب، وهو المستثمر في الدّلالة المستدل بالفهم، فيجب إشراكه في صناعة الدّلالة **من حيث المراعاة والاستلطاف عنْدَ وأثناء مجريات الكلام.**

وفي علم التخاطب يتعيّن إيلاء المُخاطَب المستمع العناية الكافية بتوجّه المخاطِب له بحسب حال الأوّل وقوّة إدراكه، فالخطاب الموجّه للغبي يجب أن يكون صريحا مفصّلا، ولِلمُنكر مؤكّدا، وللغافل مكرّرا، وهلمّ جرّا[(٢)]، كما أنّ **«النّاطق مع نفسه لا يبيّن كلامه مثل ما يُبيّنه وهو يتكلّم مع غيره، والمتكلّم مع غيره إذا لم يكن خصماً لا يبيّن ولا يجتهد مثل ما يجتهد إذا كان كلامه مع خصمه»**[(٣)].

ويحكىٰ عن اللُّغوي عيسىٰ بن عمر[(٤)] أنّ أحد الناس قال له: أجد في كلام العرب تكرارا في قولهم: (زيد قائم، وإن زيدا قائم، وإن زيدا لقائم)، والمعنىٰ واحد،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦، بتصرف بسيط.

(٢) ينظر: د/ محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، (ص٨٣).

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ٢٦/ ٩٥.

(٤) هو عيسى بن عمر الثقفي بالولاء، أبو سليمان، البصري، من أئمة اللغة، شيخ الخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء، وأوّل مِن هذّب النحو ورتّبه، من مصنفاته: الجامع، والإكمال، وكلاهما في اللغة، توفي سنة ١٤٩هـ.

[ينظر: معجم الأدباء، ٥/ ١٢١٤، وبغية الوعاة، ٢/ ١٩٨، ووفيات الأعيان، ١/ ٣٩٣]

فقال له: إنّ معانيها مختلفة، فالأول لإفادة الخالي الذّهن من قيام زيد، والثاني لمن سمعه فتردّد فيه، والثالث لمن عُرف بالإصرار علىٰ إنكاره، **فاختلف الخطاب الواحد باختلاف المخاطَب بالكلام**[1].

وإنّما وجبت مراعاة السامع كي يُنتج الكلام أكبر ثمرة دلالية، إذ إن القاعدة التخاطبيّة تنصّ علىٰ أن «**الكلام علىٰ قدر فهم السامع**»[2]، وجاء في آداب الرواية: «حقُّ الفائدة أن لا تُساق إلّا إلىٰ مُبْتغيها، ولا تُعرض إلا علىٰ الراغب فيها، فإذا رأىٰ المحدّث بعضَ الفتور من المستمع فلْيَسْكُت، فإنّ بعض الأدباء قال: **نشاط القائل علىٰ قدر فَهم المستمع**»[3]، وقد كانت العرب تستوفي هذا الشرط بحسب ما تريده من خطابها، وهي بذلك علىٰ عادة مألوفة، وسنّة مسلوكة، كما قيل لأبي عمرو بن العلاء[4]: أكانت العرب تطيل؟ فقال: نعم؛ لِتَبْلُغ، قيل أفكانت تُوجِز؟ قال: نعم؛ ليُحفظ عنها[5].

والحكيم إذا خاطب مَن يكون محلَّ الغفلة، أو مشغول البال، يُقدِّم علىٰ مقصود خطابه شيئًا يلفت به المخاطَب؛ كي يُقبل بوعيه وقلبه عليه، ثم يَشْرَع في المقصود، وكلّما كان موقع غفلة المُخاطَب أتمّ، والكلامُ المقصود أهمّ، كان المُقدَّم علىٰ

(١) حكاها عنه ابن خلدون في المقدّمة، (ص٥٥٦)، وحكاها الجرجاني في دلائل الإعجاز(ص٣١٢)، في حوار بين الكندي الفيلسوف، وثعلب النحوي.

(٢) الرازي، التفسير الكبير، ٢٨/ ١٩٤.

(٣) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ١/ ٣٣٠، وينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/ ٤٠.

(٤) هو زبّان بن عمار التميمي، ثم المازني، البصري، ويلقّب أبو بالعلاء، من أئمة اللغة والأدب، وأحد القراء السبعة، من أعلم الناس بالأدب واللغة والقرآن، له أخبار وآثار مأثورة، توفي سنة ١٥٤هـ
[ينظر: بغية الوعاة، ٢/ ١٩٢، وسير أعلام النبلاء، ٦/ ٤٠٧]

(٥) ينظر: ابن جني، الخصائص، ١/ ١٣١-١٣٢.

المقصود أكثر، ولهذا ينادىٰ القريب بالهمزة فيقال: أزيد، والبعيد بالياء فيقال: يا زيد، والغافل يُنبّه أولاً فيقال: ألا يا زيد، وكذلك قيل في فائدة الحروف المقطّعة أوائل السور القرآنية، خاصّة وأنّها بلا معنىٰ في ظاهرها، «فإنّ السامع إذا سِمع صوتـًا بلا معنىٰ يُقبِل عليه ولا يقطع نظره عنه ما لم يسمع غيره؛ لجزمه بأنّ ما سمعه ليس هو المقصود، **فإذن تقديم الحروف التي لا معنىٰ لها في الوضع علىٰ الكلام: المقصودُ فيه حكمة بالغة ...**»[1].

وذلك الشرط في الحمل هو عين (**النظرية المقاميّة**) التي نادىٰ بها الجاحظ لأجل مراعاة مقام المستمعين في قوله: «ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلِّ طَبَقة من ذلك كلاما، ولكلّ حالة من ذلك مقاما، حتىٰ يقسّم أقدار الكلام علىٰ أقدار المعاني، **ويُقسّم أقدار المعاني علىٰ أقدار المقامات، وأقدار المستمعين علىٰ أقدار تلك الحالات ...** »[2]، وتلك رؤية علميّة **في غاية الأهميّة والدِّقة** عند إجراءات عمليّة الإبلاغ بين المتكلّم والمستمع، والتي فيها تُراعىٰ الشروط الموضوعية الذاتيّة التي يتّصف بها المتكلّم في خطابه والمستمع في تحمّله، وهو ما تنادي به بعض المدارس اللسانية الحديثة حين تدعو إلىٰ **ضرورة الإحاطة بوضع المتلقي النفسي والاجتماعي والذّهني حتىٰ لا يقع المعنىٰ في انسداد دلالي بين المتكلّم والمستمع**[3].

وقد ذكر الله في القرآن أنواعـًا من الكلام وكثيراً من الاستدلال النظري والعقلي، وذكر طرفـًا صالحـًا من الحكايات، ثم ذكر كلامـًا من متكلّم آخر هو النبي ﷺ، ويجعل الكلام لله مرّة، وأخرىٰ للرسول ﷺ، «**وذلك لأن لاختلاف الكلام تأثيراً،**

(١) الرازي، التفسير الكبير، ٢٥/ ٢٤.

(٢) البيان والتبيين، ١/ ١٣٨-١٣٩.

(٣) ينظر: منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه، (ص١٢٩).

وكذلك لاختلاف المتكلمين تأثيراً، ولهذا يُكثر الإنسان من النصائح مع ولده الذي حاد عن الجادة، ويجعل الكلام مختلفاً، نوعاً ترغيباً، ونوعاً ترهيباً، وتنبيهاً بالحكاية، ثم يقول لغيره تكلّمْ معه لعلّ كلامَك ينفع، لِما في أذهان الناس أنّ اختلاف المتكلّمين واختلاف الكلام كلاهما مؤثّر»[1]، وحتّىٰ تتّسَع نصوص الشريعة لفهم النّاس كلِّ النّاس، فلابدّ أن يجد الغبيّ فيها ما يفهمه، والذكيّ ما يُغنيه، وأن تخاطب العوامّ كما تخاطب الخواص، فـ «**أحسن الكلام ما يحصل فيه حصّة الخواصّ، وحصّة الأوساط، وحصّة العوام**»[2].

وقد توجّهت نصوص الشريعة إلىٰ المخاطَب المستمع بكلّ أنواع التحفيز شَحْذا لانتباهِه وطلَبا لفهمِه، تكرارا، وتفصيلا، وتمثيلا، وتأكيدا، وبيانا منه ﷺ قولا وفعلا، وبكلِّ ما عرفته اللغة من أساليب التخاطب البيّن الواضح، فكلّ تكرار في القرآن الكريم، أو اختصارٍ واقتصار، فإنه جارٍ علىٰ وجهِ (ما) تستعمله العرب في خطابها، لفائدة استنباه المخاطَب، «وكانت العرب تستَجِيز الإطالة والتكرار إذا ظنّوا أن ذلك أبلغ في مرادها وأنجع، وتقتصر علىٰ الاختصار أُخرىٰ في مواطن الاختصار، فخاطبهم الله تعالىٰ علىٰ ما جرت عليه عادتُهم»[3].

وكذلك كان رسول الله ﷺ فَصْلا في كلامه، متوجّها إلىٰ مُخاطَبيه توجّه المعلّم المحسن في تعليمه كمال الإحسان، ففي الحديث عن أنس – رضي الله عنه– قال: (**إنّ النبي ﷺ كان إذا تكلّم بكلمةٍ أعادها ثلاثا، حتّىٰ تُفهم عنه**)[4]، وعن عائشة – رضي الله عنها– قالت (ما كان رسول الله ﷺ يسرد سردكم هذا، ولكنّه كان يتكلّم

---

(١) الرازي، التفسير الكبير، ٢٨/ ١٨٩.

(٢) الرازي، التفسير الكبير، ١٣/ ٤٣.

(٣) الباقلّاني، الانتصار للقرآن، ٢/ ٤٣٨.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب مَن أعاد الحديث ثلاثا، (ص٢٢)، رقم ٩٤.

بكلام يبيّنه، فَصْلٌ، يحفظه مَن جلس إليه)[1]، فكان هديه ﷺ في خطابه أكْملَ الهدي، فصاحةً وتفصيلا وإفهاما، يعدّه العادّ، ويستبينُه كلّ مَن سمعه وجلس إليه[2].

والقاعدة الخطابيّة المُستخلصة من ذلك هي: (**كلّما أحسن المتكلّم رعي المستمع واستنباهه أحسن المستمع فهم الكلام ومقاصده**)، وأنّ (**نشاط القائل علىٰ قَدْر فَهم المستمع**)، فمتىٰ أَحَسَن المتكلّم المراعاة أحسن المستمع الإدراك.

الرابع: اشتراط تعاون السامع:

كانت العرب أمّةً مجبولة َعلىٰ ذكاء القرائح وفطنة الأفهام في التخاطب والكلام، لذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم؛ اعتمادا منهم علىٰ أفهام السامعين، حتىٰ شاع في كلامهم المجاز والاستعارة والكناية والتعريض، وساغ التسامح في الاستعمال كالمبالغة، وذلك من مقتضيات توفير المعاني وأداء ما في النفس بأخصر عبارة وأجود بلاغة[3].

حينئذ كان لزاما علىٰ المستمع أن يعلم أن الألفاظ لم تُقصد بذواتها، بل هي علامات تدلّ علىٰ ضمير المتكلّم، فلا يخلد إلىٰ مجرّد سماع اللفظ، بل ويتعاون معه لاستخلاص القصد بكلّ ما يستطيعه من ملاحظة المتكلّم في كلامه، سواء جاءت هذه الملاحظة «**بإشارةٍ، أو كتابةٍ، أو إيماءٍ، أو دَلالةٍ عقليّةٍ، أو قرينةٍ حاليّةٍ، أو عادَةٍ له مطّردة لا يُخلّ بها،...**»[4]، وممّا ذكره الغزالي من طرق فهم خطاب الشارع: الاستدلال بـ«قرائن أحوال، من إشاراتٍ ورموزٍ وحركاتٍ وسوابقَ ولواحقَ

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، باب في كلام رسول الله ﷺ، (ص٨٢٨)، رقم ٣٦٣٩، وقال هذا حديث حسن صحيح، وأصله في الصحيحين.

(٢) ينظر: ابن القيم، زاد المعاد، ١/ ١٧٤.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٩٣.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.

لا تدخل تحت الحصر والتّخمين، يَخْتصّ بِدَركِها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلىٰ التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتىٰ توجب عِلما ضروريّا بفهم المُراد، أو توجب ظنّا»[١].

فتحقيق تعاون المستمع يتمّ غالبـًا باستدلاله علىٰ فهم الكلام من نفس أحوال المتكلّم وقرائن كلامه، غير خارج عنه، ويزيد علىٰ ذلك في خصوص كلام الله تعالىٰ بأن يستدلّ علىٰ مراده بـ«**مقتضىٰ كماله وكمال أسمائه، وأنّه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو مُتيقّن مصلَحتُه، وأنّه يُستدل علىٰ إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلىٰ كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره ومشبّهه**»[٢].

فالمستمع المجتهد في استقصاء الدّلالة مُطالَبٌ بكلّ حال أن يثقف منهج المتكلّم في بيانه ووجوه استعماله، ويتابع عادته المسلوكة في خطابه، ويُراقب كلَّ ما يُعينُه علىٰ إدراك المعنىٰ ومقاصد المبنىٰ؛ لأنّ القاعدة الدّلالية الصحيحة هي: «**كلّما كان السامع أعرفَ بالمتكلّم وقصدِه وبيانِه وعادتِه، كانت استفادتُه لِلعلم بمراده أكمل وأتمّ**»[٣]. وبتوصيف الجاحظ - المُلحّ علىٰ تنسيق أدوات الاتّصال بين القائل والمستمع- فإنّ: «**مدار الأمر والغاية التي يُجرىٰ إليها: الفَهمُ ثم الإفهام، والطّلب ثم التثبُّت**»[٤]. وتحضير مواد الفهم والطلب والتثبّت من شؤون تعاون المستمع.

ولقد اهتمّ الأصوليون بالمخاطَب المستمع - كأحد عناصر تحصيل الدّلالة - اهتماما كثيرا، فأولوه وظائف كثيرة يتعاون بها في فهم الخطاب، ومن المهامّ المتوقّعة من المستمع عندهم هي وظيفة: (**إعمال الكلام**)، ولقد أوصوه دائما بأنّ (**إعمال الكلام أولىٰ من إهماله**)، وتُعدّ مهمّة (**الإعمال**) ذات أهمية خاصّة في حمل الكلام علىٰ معناه؛ لأنّ

(١) المستصفى، ٣/ ٣٠، وينظر نفس المرجع، ٣/ ٥٧٣.
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.
(٣) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠١)
(٤) البيان والتبيين، ٢/ ٣٩.

الإعمال يعني **تصحيح الكلام وصيانته عن اللغو من لدن المستمع**، ومن مظاهر تعاون المستمع في إعمال الكلام عند الأصوليين:

- مطالبة السامع بتصحيح الكلام الذي لا يبدو ظاهره منسجما مع الصحة العقليّة أو الشرعيّة، بواسطة إعمال الكلام في مقدّرٍ محذوف، فيعتقد المخاطب المستمع أن المتكلّم حذف أحد أجزاء الكلام، فيقدّره بمعونة القرينة، وذلك استجابةً لدلالة (**اقتضاء النّص**)[1]، كتقدير معنىٰ (أهل) في قوله تعالىٰ: ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[2]،وتقدير لفظ (فأفطر) في قوله تعالىٰ، ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[3].

- مطالبة السّامع بحمل الكلام علىٰ مجازه عندما تتعذّر حقيقته؛ لأجل تصحيح الكلام وإعماله[4].

- مطالبة السامع بحمل النص علىٰ ما يقاربه إذا تعذّر ظاهره شرعا، كحمل قوله تعالىٰ: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[5]، علىٰ معنىٰ الصعوبة والحرج المُقارب لمعنىٰ ما لا يُطاق، لتعذّر التكليف بما لا يطاق شرعا[6].

ثمّ إنّ أوامر (الاستماع) و (التبصّر) و (التدبّر) الواردة في القرآن الكريم دالّةٌ علىٰ وجوب هذا اللون من تعاون المستمع في فهم الخطاب، كما أمر الله تعالىٰ عباده بقوله: ﴿ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ ﴾[7]،وأثنىٰ عليهم بقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٦، و.

(٢) من الآية، ٨٢، من سورة يوسف.

(٣) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٩٩، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ١٦٤.

(٥) من الآية ٢٨٦، من سورة البقرة.

(٦) ينظر: د/ أحمد الريسوني، نظريّة التقريب والتغليب، (ص١١٩-١٢٠).

(٧) من الآية، ١٦، من سورة التغابن.

أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ﴾[1]،وذمّ الهاجرين المُعرضين عن كلامه بقوله: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾[2]، وبقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[3]، فتأمّل القرآن وتدبّره هو تحديق نظر القلب إلىٰ معانيه، وجمْعُ الفكر علىٰ فهمه وتعقّله، وذلك المقصود من إنزاله، قال الحسن البصري: «**نزل القرآن ليتدبّر ويُعمل به، فاتّخذوا تلاوته عملا**»[4]، والمقصود من الأمر بالسماع هو إسماع القلوب، وعلىٰ المستمع إيقاظ قلبه وإحضار عقله، «فإنّ الكلام له لفظٌ ومعنىٰ، وله نسبةٌ إلىٰ الأذن والقلب، وتعلّقٌ بهما، **فسمَاع لفظه حظّ الأذن، وسماع حقيقةِ معناه ومَقصُودِه حظّ القلب**،.. وسماع الأذن لا يفيد السّامع إلا قيام الحجة عليه، كي يُمكّنه من فهم الحجة، وأمّا مقصود السّماع وثمرته والمطلوب منه فلا يحصل مع لهوِ القلب وغفلته...،وَمرتْبة السّماع مدارُها علىٰ إيصال المقصود بالخطاب إلىٰ القلب، ويترتّب علىٰ هذا السماع **سماع القبول**، فهو إذن ثلاث مراتب: **سماع الأذن، وسماع القلب، وسماع القبول والإجابة**»[5]، فإنّ: «حقيقة السَّماع تنبيه القلب علىٰ معاني المسموع،... وأصحاب السَّماع منهم مَن يسمع بطبعه ونفسه وهواه، فهذا حظّه من مسموعِه ما وافَقَ طبعَه، ومنهم من يسمَعُ بحالِه وإيمانِه ومعرفتِه وعقلِه، فهذا يُفتح له من المسموع بحسب استعداده وقوّته ومادّته، ومنهم من يسمع بالله لا يسمع بغيره،... وهذا أعلىٰ سماعا وأصحُّ من كلّ أحد»[6].

* * *

(١) من الآية، ١٨، من سورة الزمر.

(٢) الآيتان، ٢٦، ٢٧ من سورة فصلت.

(٣) الآية، ٢٤، من سورة محمد.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٠، وابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٣٦٣، ومفتاح دار السعادة، ١/ ١٨٧، وزاد المعاد، ١/ ٣٢٧، وابن الجوزي، تلبيس إبليس، ١/ ١٠١.

(٥) ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٤٢-٤٣.

(٦) المرجع السابق، ١/ ٣٨٧.

المطلب الأول:
الحمل على اللسان العربي

١- مشروعيّة الحمل على اللسان العربي ومعهوده:

عندما قَطَع الأصوليون بأنّ اللسان العربيّ هو المدخل الصحيح إلىٰ فهم النصوص، أرادوا أنّ فهم النّص الشرعي يتأسّس علىٰ اللسان العربي وبالأخصّ معهود ذلك اللسان، بمعنىٰ «**أنّ الاستدلال بالشريعة علىٰ الأحكام إنّما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاما فقط**»[1]؛ ولأنّ الشريعة عربية، «فلا يفهمها حقّ الفهم إلا مَن فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيّان في النّمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسّطا فهو متوسط... فإن انتهىٰ إلىٰ درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء»[2].

والقرآن في الجملة يعلم معناه كلُّ ذي علم باللسان العربي، وذلك في إقامة إعرابه، ومعرفة مسمَّياته بأسمائها العربيّة اللازمة، وموصوفاته بصفاتها العربيّة الخاصة، فذلك لاَ يجهله أحدٌ منهم. كما لو سَمع صحيحُ العربية قولَ الله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾[3] لم يجهلْ أنّ معنىٰ الإفساد هو ما ينبغي تركهُ مما هو مضرَّة، وأن الإصلاحَ هو ما ينبغي فِعله ممّا هو

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٥١-١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ٥/ ٥٣.

(٣) الآية، ١١، من سورة البقرة.

منفعة[1]، حتىٰ بالغ ابن خلدون في فهم العربي للقرآن بقوله: «إنّ القرآن نزل بلغة العرب، وعلىٰ أساليب بلاغتهم، فكانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»[2].

فـ«يجب علىٰ المكلّف تنزيل ألفاظ القرآن علىٰ المعاني التي هي موضوعة لها بحسب اللغة العربية، فأمّا حملها علىٰ معان أُخر لا بهذا الطريق فهذا باطل قطعـًا ... **وإنّما سماه الله تعالىٰ عربيًّا لكونه دالاً علىٰ هذه المعاني المخصوصة بوضع العرب وباصطلاحاتهم**، وذلك يدلّ علىٰ أن دلالة هذه الألفاظ لم تحصل إلا علىٰ تلك المعاني المخصوصة، وأن ما سواه فهو باطل»[3]، فطَلَبُ فَهْم الكتاب والسنّة أبداً لا يكون إلا بهذه الطريق خاصّة، حتىٰ لا يكون للألسن العجميّة مدخل في فهم النصوص الشرعية مطلقا، «فلا يُفهم كتابُ الله تعالىٰ إلا من الطريق الذي أنزله عليه، وهو **اعتبار ألفاظ (العربيّة) ومعانيها وأساليبها**»[4].

ومن طرائف هذا الارتباط الوثيق بين لسان العرب وفهم الشريعة: أن الجَرْمي[5] قال: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي النّاس في الفقه من كتاب سيبويه»[6]، وذلك أنّ الجَرمي

(١) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، ١/ ٣٩.-٤٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون، (٤٠٩)، ويُعدّ ذلك مبالغة من ابن خلدون- رحمه الله- وإلا فإن الصواب هو معرفة العرب الإجمالية بمعاني القرآن، وقد يخفى على بعضهم شيء من معانيه الخفيّة، ينظر: ابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، (ص٤٨)، والذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٢٩.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ٢٧/ ٥٣٩.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٥٧، وينظر: الموافقات، ٢/ ١٠٣.

(٥) هو أبو عمر صالح بن إسحاق البجلي مولى لهم، نزل في جرم، فنسب إليهم، كان إماما في العربية وجليلا في الحديث والأخبار، وصادقًا ورعًا خيّرا، توفي سنة٢٢٥هـ.
[ينظر: تاريخ بغداد، ٩/ ٣١٤، و سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٦١].

(٦) ينظر: مقدمة كتاب سيبويه، ١/ ٥-٦، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٥٣.

كان صاحبَ حديث، فلما علِم كتاب سيبويه تفقّه في دلالة الحديث، إذ إن كتاب سيبويه وإن تكلّم في النحو فقد نبّه في كلامه علىٰ مقاصد لسان العرب **وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها**، ومنها يُتعلّم النظر والتفتيش عن دلالات النصوص[1].

فالدّلالة الأصولية تتوخّىٰ الدلالة اللغوية بكلّ طُرُقِها التخاطبيّة، حتىٰ تستوعب ذلك الترتيب المُعتاد في لغة العرب، مادام أن نصوص الكتاب العزيز والسنة المُطهرة جاءت «**علىٰ لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة، وأساليب معانيها**»[2]، فلا يكفي الحمل علىٰ المعنىٰ الإفرادي، بل وعلىٰ (**المعهود العربي**) الذي يعني **طرائق اللسان العربي في الإفراد والتركيب، والتفصيل والإجمال، والحذف والإضمار، ودلالة السّياق، وكلّ ما من شأنه أن يكون في اللسان عادة عربيّة.**

ومن ذلك: ما قيل من وقوع بعض المعرّب في القرآن الكريم، فقد جاء – أيضا – علىٰ وَفق معهود لسان العرب، حين وقع فيه المعرّب الخارج عن أصل كلامها، ثمّ جرىٰ في خطابها، وصار من كلامها، حتىٰ لا تدع لفظه علىٰ ما كان عليه عند العجم، بل تردّه إلىٰ حروفها إن لم يوافق لسانها، وإذا هي فعلت ذلك: صار المُعرّب مضموما إلىٰ كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المُبتدأة، وهذا معلوم عند أهل العربية بلا إشكال[3]، وإن بقيت اللفظة أعجمية المنشأ عربية الاستعمال فإنّه لا يضر بعربية القرآن؛ لأن «**القرآن إنما هو عربي باعتبار تراكيبه واستعمالاته ونظمه، لا باعتبار جميع مفرداته**»[4].

---

(١) ينظر: المرجعان السابقان.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٠٣.

(٣) ينظر: الموافقات، ٢/ ١٠١-١٠٣، وقال ابن جرير في خطبة تفسيره، ١/ ١٤: (بل الصواب في ذلك عندنا أن يُسمّى المُعرّب: عربيّا أعجميّا، أو حبشيّا أعجميّا، إذا كانت الأمّتان مُستعملتين له في بيانها ومنطقها استعمالَ سائر منطقها وبيانها، فليس نسبته إلى أحدهما بأولى من الأخرى) اه. بتصرف.

(٤) القرافي، نفائس الأصول، ٢/ ٨٣٣.

وعلىٰ هذا الوصف يجب حمل نصوص الشريعة علىٰ مقتضىٰ اللسان، فـ «**قد تقرّر أنا متعبّدون بالجريان علىٰ مقتضىٰ الألفاظ اللغوية إذا صدرت من الشارع**»[1]، وأنّ «كلّ معنىٰ مستنبط من القرآن غير جار علىٰ اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، **لا ممّا يستفاد منه، ولا مما يستفاد به**، ومن ادّعىٰ فيه ذلك فهو في دعواه مبطل»[2]، فلا يصح الاستفادة من غير العربيّة بإحلال معانيها علىٰ النصوص الشرعيّة، فذلك **ممّا لا يُستفاد منه**، كما لا يصح الاستفادة من غير العربيّة بتطبيق قواعدها الدلاليّة علىٰ النّصوص الشرعيّة، فذلك **ممّا لا يُستفاد به**.

٢- ضابط الحمل على اللسان العربي:

ضابط الحمل علىٰ اللسان العربي ومعياره: هو أن يكون الحمل علىٰ المشهور من لسان العرب، وليس علىٰ البعيد الخفيّ، أو النّادر الشاذّ، كما أكّد ابن جرير في مواضع شتّىٰ من تفسيره بأنّ: «تأويل كتاب الله تبارك وتعالىٰ غير جائز صرفه إلا إلىٰ الأغلب من كلام العرب الذين نزل بلسانهم القرآن، المعروف فيهم، دون الأنكر الذي لا تتعارفه»[3]، «وإنّما يُحمل تأويل القرآن علىٰ الأغلب من معانيه، ما لم يَمنعْ من ذلك ما يجب التسليم له»[4]، ومن المُتقرّر عند الأصوليين أنّ «**حمل كلام رسول الله ﷺ علىٰ الشاذّ النّادر باطل**»[5].

وما لا يعوّل عليه في الحمل علىٰ اللسان أمران:

الأوّل: حقائق الألفاظ الشرعيّة والغيبيّة: كبيان معنىٰ الصلاة والحج في الشريعة،

---

(١) الجويني، البرهان، ١/ ٢٤٢.
(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٤.
(٣) جامع البيان، ٥/ ٩٦.
(٤) المرجع السابق، ١٦/ ١٢٢.
(٥) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ٢/ ٤١٢.

وحقائق ما لا يعلم تأويله إلا الله – المُتعال- كالحقائق الكيفية لعالم الغيب، فإنّ اللغة دلّت علىٰ جملة معانيها، وليس لها الحق في تجسيمها أو تفسير ماهيّاتها، إذ يصح «معرفة أعيان المسمَّيات بأسمائها اللازمة – من اللغة-،... والموصوفات بصفاتها الخاصة – من اللغة-، دون الواجب من أحكامها – أي: الشريعة- وصفاتها وهيئاتها التي خصّ الله بعلمها نبيَّه ﷺ، فلا يُدرَك علمُهُ إلا ببيانِهِﷺ، دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه»[1].

الثاني: إنشاء الأحكام: كذلك اللغة هي أداة بيان ووسيلة إبلاغ، لا شأن لها في إنشاء الأحكام المستثمرة من الكلام، لأنّها «**مدرجة اللسان وفطنة لمعاني الكلام، وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه تمييزا له عن غيره بوضعه**، ولاحظَّ لأمثال هذا في إيجاب شيء وإثبات حكم»[2]، فالشّارع استقلّ بأحكامه، واللغة كاشفة عن مراده، من حيث إنها وسيلة لاستبانة الأوامر والنّواهي، ومبالغ الفرائض، ووظائف الحقوق والحدود، ومقادير اللوازم، وما أشبه ذلك.

٣- اتّساع اللسان العربي وأثره في الحمل:

لِلسان العرب معنىٰ ظاهر وآخر خفي، ومنه معنىٰ عام وآخر خاص، ومنه معنىٰ باقٍ علىٰ الوضْع الحقيقي وآخر منقول إلىٰ الاستعمال المجازي، ومنه معنىٰ ظاهر وآخر يعرف من سياقه أنه غير ظاهر، ومن العام عامٌّ يُراد به الخاص، ومن الخاص خاصٌّ يُراد به العموم، وكلام العربيّة يُنبئ أوّلُه عن آخره، وآخِرُه عن أوّله، ويحصل من العرب أن تتكلّم بالشيء تُعرِّفه بالمعنىٰ دون اللفظ، كما تُعرِّف بالإشارة، وتُسمّي الشيءَ الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمّي بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرة.

---

(١) ابن جرير، جامع البيان، ١/ ٤٠.

(٢) السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢.

تلك المعالم المتعدّدة في الّلسان العربي هي ما أطلق عليها الإمام الشافعي نظرية: **(اتّساع لسان العرب)**[1]، علىٰ تحقيق أنّ «ألفاظ – العربية- ظاهرة للعيان، وأمّا معانيها وأساليبها فكان ممّا يُعرف في معانيها اتساع لسانها»[2]، وحيث جعل الله القرآن عربيّا، وأرسل رسولا عربيا، وجب اعتبار هذا **(الاتّساع)** عند حَمْل النّصوص الشرعية علىٰ اللسان، بكلّ اتّساعه وتنوّعه.

إنّ اتّساع لسان العرب وتشعّبه استدعىٰ ما يسمّيه الشّاطبي: «**تحرير الفهم**»[3]، و(تحرير الفهم) لا يتمّ إلا بتحصيل مَلكة الاجتهاد اللغوي، وهو «القدر الذي يُفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، إلىٰ حدٍّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامِّه وخاصِّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيّده، ونصّه وفحواه، ولَحْنه ومفهومه»[4]، ونحو ذلك؛ «**لأنّ بعض الأحكام يتعلّق بذلك، ويتوقّف عليه توقّفا ضروريّا... وعلمٌ تتعلّق به الأحكام الشرعيّة هذا التعلّق جديرٌ أن يكون معتبرا في الاجتهاد**»[5].

وعند عامّة الأصوليين لا يجب علىٰ الناظر في دلالة النصوص أن يبلغ درجة المُبرّزين من أهل اللغة، أو أن يتعمّق في اللغة ولواحقها، ويستغرق في النحو ودقائقه، بل يكفيه القدر الذي يتعلّق بالكتاب والسنّة، ويستولي به علىٰ مواقع الخطاب، ويدرك به مقاصد الكلام[6]، ويَجمع الشاطبي حصيلة هذه المعرفة اللغوية وغايتها

---

(١) ينظر: الرسالة، (ص ٥٠).

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٥٨.

(٣) الموافقات، ٥/ ٥٥.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٤/ ١٢.

(٥) الطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٥٨١-٥٨٢.

(٦) ينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٨٦٩، و الغزالي، المستصفى، ٤/ ١٢، والآمدي، الإحكام، ٤/ ١٦٣، والطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٥٨٣، والسبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٥٥.

بقوله: «**حتىٰ يضاهي العربي في ذلك المقدار**»[1]، وهو العربي الفصيح وقت نزول الوحي، وتحصيل هذا المقدار يكون بـ «**الدربة في اللسان العربي**»[2]، و«**الاستكثار من الممارسة للغة، والتوسّع في الاطلاع علىٰ مطوّلاتها**، مما يزيد المجتهد قوّةً في البحث، وبصرا في الاستخراج، وبصيرةً في حصول مطلوبِه»[3].

٤- المحامل الدلاليّة اللغويّة:

تمكّن الأصوليون وعلماء الدّلالة –رغم اتّساع اللسان- من صناعة المحامل الدّلاليّة لأجل تسهيل حمل الكلام علىٰ الوجه الصحيح، **وبعد استقراء سبل الفهم وطرائق الحمل وتحليلها وجدتُ أنّهم اعتمدوا أحد عشر محملا لغويّا يسوغ حمل الألفاظ عليها**، وهي: (الدلالة الوضعيّة اللغويّة، والدّلالة الوضعيّة العرفيّة، والدّلالة الوضعيّة المجازيّة، والدلالة المفهوميّة، والدلالة التفسيريّة، والدّلالة الخارجية، والدلالة الغالبة، والدلالة التقريبيّة، والدّلالة البلاغيّة، والدّلالة العقلية، والدلالة التركيبية)، بحسب التفصيل التالي.

المحمل الأوّل: الحمل علىٰ الدّلالة الوضعيّة اللغويّة:

ونعني به دلالة اللفظ بحسب الوضع اللغوي في محلّ نطقه، فكما أنّ «ألفاظ الشريعة جاءت بحروف اللغة ونظْمها»[4] فإنّ «**طريق فهم المراد – منها- تقدّمُ**

(١) الموافقات ٥/ ٥٥ – ٥٦، وقوله ذلك: بعد أن نزل لرأي الغزالي وتراجع عن اشتراط بلوغ المجتهد مَبلغ الخليل وسيبويه، [ينظر: نفس المرجع: ٥/ ٣٥]، وهو الرأي المُتّسق مع الرؤية الأصولية، بل والمنسجم مع الشاطبي ذاته، وقد استثنى من علم المجتهد بالعربية علمَه بالغريب والتّصريف المسمّى بالفعل وما يتعلّق بالشعر كعَروضه، ومَن استثنى من علم العربية علم التصريف وعَروض الشعر لم يبلغ مَبْلغ الخليل وسيبويه.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ١٤٤.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٠٩.

(٤) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٧٦.

المعرفة بوضع اللغة التي بها المُخاطَبة»[1]**، فيُحمل اللفظ اللغوي من نصوص الشريعة علىٰ معناه اللغوي الصريح.**

وبالأساس فإنّ اللفظ محمول علىٰ معناه الصريح المباشر المنطوق به، فإن لم يمكن حُمل علىٰ مجازه غير المباشر؛ «لأنّ الحكيم إذا خلا خطابه من قرينة تدل علىٰ أنه أراد غير فائدته اللغوية، فلا بدّ من أن يريد ما يعنيه أهل اللغة، فإن لم يعن به الحقيقة، فليس إلا المجاز»[2]، وحصيلة ذلك أن يُقال: يتمّ الحمل علىٰ الوضع اللغوي بحمل اللفظ علىٰ معناه المباشر، دون واسطة، ودون زيادة أو نقصان، فالسّامع إن كان عالما بوضعه فقد عرف مفهومه بتمامه، وإذا لم يمكن حمل الكلام علىٰ موضوعه اللغوي فإنّ السامع يقوم بوظيفة إعمال اللفظ، فيحمله علىٰ دلالته غير المباشرة كالمجاز[3].

والوضع اللغوي «يُؤخذ منه أكثر الكلام،... لأن عَقْد الأسامي والألفاظ معلومة من جهة عرف اللسان»[4]، ومعناه أن اللفظ متىٰ ورد وجب حمله علىٰ حقيقته في بابه، فالأصل في ألفاظ اللغة أن يُراد بها حقائقها اللغوية حتىٰ يثبت نقلها لغيرها من عرف أو شرع أو مجاز[5].

والحمل علىٰ الوضع اللغوي يشمل الحمل اللفظي، والحمل التقعيدي.

فأمّا الحمل اللفظي: فيعني حمل اللفظ المفرد علىٰ موضوعه اللغوي، وآكد وسيلة وأوسعها في معرفة مدلول كلّ لفظ وضعي هي طريقة الاشتقاق، يقول الرازي:

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠.

(٢) البصري، المعتمد، ٢/ ٣٤٩.

(٣) ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز، (ص٩٠).

(٤) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٧٦.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٠٣.

«**اعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق**»[1]، فـ«المشتق يطّرد إطلاقه كثيراً علىٰ جميع مدلولاته، كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، واسم المكان، والزمان، والآلة»[2]، فالضارب والضراب والمضروب والمضرب والضَرِب، كلّها تحمل معاني الضرب، إذ «غيّرت الصّيغة وبقيت المادّة والمعنىٰ الأوّل، وزيد فيه ما دلّ علىٰ زيادة المعنىٰ فسمّي مشتقّا»[3].

ومن أمثلة الحمل اللفظي:

- حمل لفظ: (التخوّف) الوارد في قوله – تعالىٰ-: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾[4]علىٰ المعنىٰ الموضوع له وهو: (التنقّص) [5].
- حمل لفظ: (الدّهاق) الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴾[6]علىٰ المعنىٰ الموضوع له وهو: (الملآن)[7].
- حمل حرف الواو العاطفة في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[8]علىٰ اشتراك الثاني فيما دخل فيه الأوّل[9].

---

(١) التفسير الكبير، ١/ ٢٣.
(٢) المرداوي، التحبير، ٢/ ٥٥٨.
(٣) الغزالي، معيار العلم، (ص٣٤).
(٤) من الآية ٤٧، من سورة النحل.
(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٨.
(٦) الآية ٣٤، من سورة النبأ.
(٧) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١.
(٨) من الآية ٦٠، من سورة التوبة.ب
(٩) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٣٦.

- حمل لفظ (خداج) في قوله ﷺ: **(من صلىٰ صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج)**[1]، علىٰ معنىٰ النّقص، فالخداج في اللغة هو النّاقص في أعضائه وأركانه[2]، وكذلك الخداج في الصلاة يعني النّقص في واجباتها عند جمهور العلماء حملا علىٰ المعنىٰ اللغوي[3].

وأمّا الحمل التقعيدي: فيعني حمل قواعد الدلالة علىٰ مقتضىٰ اللغة، و تحريرها علىٰ مقتضىٰ الوضع، بالاستناد إلىٰ اللسان ومعهود العرب، كما قعّد الأصوليون قاعدة: **(الأمر لطلب الفعل)**، و**(النّهي لطلب الترك)**، وأنّ **(صيغة (كل) تدل علىٰ عموم مدخولها)**، علىٰ مقتضىٰ الوضع اللغوي، وعلىٰ ذلك يتم حمل الكتاب والسنّة[4].

وللأصوليين منهج معهود في الاحتكام للوضع اللغوي عند الاختلاف في معنىٰ لفظ أو تقرير قاعدة دلالية، كما احتكم بعضهم للوضع اللغوي حين اختلفوا في أقلّ الجمع، هل هو اثنان أو ثلاثة؟، فقالوا: إن دلالة الجمع في الوضع علىٰ الاثنين مجاز، وعلىٰ الثلاثة فصاعدا حقيقة[5]، والبحث إنما هو عن الوضع اللغوي، وإذا كان كذلك في اللغة فإنّه لا يصح أن نعتبر أقلّ الجمع الوارد في الشرع اثنين وهو ليس

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة..، (ص١٦٧)، رقم٨٧٨.

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ١٦٤، مادة (خدج)، وابن منظور، لسان العرب، ٢/ ٢٤٨، مادة (خدج).

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩٣.

(٤) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٣٤)، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ٢٠٤.

(٥) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٣١، و العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٤٠٦)، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٩٠، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/٢٠٧، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٣/ ١٤٧، وحاشية العطار، ٢/ ١٠٨.

كذلك في اللغة، والذي جعل الأخوين أخوة في قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾[1] هو الإجماع وليس قواعد اللغة وتفسيرها، فاللغة لا تدلّ علىٰ أن الاثنين جمع إلا علىٰ سبيل المجاز[2]؛ «لأن بُنية التثنية في اللغة العربية التي بها خاطبنا الله تعالىٰ علىٰ لسان نبيّه ﷺ غير بنية الجمع بالثلاثة فصاعدا، فلا يجوز أن يقال: الرجلان قاموا ...»[3]، وقد ظهر هذا الاستدلال اللغوي في مناقشة ابن عباس – رضي الله عنهما- للخليفة عثمان – رضي الله عنه – فيما روي عنه أنّه قال: لِمَ صار الأخوان يرُدَّانِ الأُمّ إلىٰ السدس؟ وإنّما قال الله: ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ ﴾[4]، **والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة**، فقال عثمان – رضي الله عنه- هل أستطيع نقْضَ أمرٍ كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضىٰ في الأمصار)[5]، فاعترف عثمان بدلالة اللغة واعتذر بالإجماع.

والاستدلال بالوضع اللغوي عند حمل ألفاظ الشريعة مفروضٌ فيما لم يثبت للشارع فيه استعمال خاص، ولم يقترن باللفظ قرينة ترجّح غير المراد اللغوي، فحين يتجرّد اللفظ عن تلك المرجّحات يقرّر الأصوليون أن الأصل في الإطلاق هو الحقيقة الوضعيّة اللغويّة[6].

---

(١) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٢) كما جاء في قوله تعالى: ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾- من الآية ٤، من سورة التحريم- فأطلق الجمع في لفظ (قلوبكما) على المثنى مجازا، لكراهية توالي المثنيات وطلبا لخفة اللفظ، وقيل إن من لغة العرب: أن كل اثنين من اثنين يخبر عنهما بلفظ الجمع، ينظر: ابن حزم، المحلى، ٩/ ٢٥٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٨/ ٣١٩.

(٣) ابن حزم، المحلى، ٩/ ٢٥٩.

(٤) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٦/ ٣٦٧، والحاكم في المستدرك، ٤/ ٣٣٥، وقال: حديث صحيح، ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن حزم في المحلى، ٩/ ٢٥٩، والطبري في تفسيره، ٤/ ٣٤٥، وفي سنده شعبة بن دينار مولى ابن عباس، ضعفه مالك والنسائي، ينظر: ابن حجر، التلخيص الحبير، ٣/ ١٨٨، وتفسير ابن كثير، ٢/ ٢٢٨.

(٦) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٤٠٣-٤٠٤)، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٤٩٨-٤٩٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٩٣، ود/ عبدالعزيز العويد، تعارض دلالات الألفاظ، (ص٤٩٨).

المحمل الثاني: الحمل علىٰ الدّلالة الوضعية العرفيّة:

ويتعيّن فيه حمْلُ المنقولات العرفيّة علىٰ معناها العرفي الذي يدلّ عليها دلالة مباشرة دون انضمام قرينة، وذلك حتّىٰ لا يختلّ نظام الفهم والإفهام الذي لأجله الكلام[1]؛ لأنّ الظاهر من حال المتكلّم أن يتكلّم علىٰ مقتضىٰ عرفه، والعرف المُعتبر هو العرف المقارن للكلام، كذلك القاعدة في تفسير ألفاظ الشريعة تقول: «**يتنزّل دليل الشرع علىٰ مدلول اللفظ في العرف الذي وقع به التخاطب**»[2]، فلا بدّ للناظر في دلالة القرآن والسنة من «معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، .. وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذّر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[3].

ومن أمثلة الحمل علىٰ الاستعمال العرفي:

- حمل لفظ: (**الثواب**) الوارد في قوله- تعالىٰ-: ﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ ﴾[4] علىٰ معنىٰ الجزاء بالخير، وقد قيل: إن أصل وضعه يدل علىٰ كلّ ما يعود إلىٰ الفاعل من جزاءِ فعْلِه، سواء كان خيرا أم شرا، واختصّ بحسب العرف بالخير واشتهر فيه[5]، لِذا لا يُطلق علىٰ الأصل إلا بقرينة، كقرينة لفظ (الغمّ) في قوله تعالىٰ: ﴿ فَأَثَٰبَكُمْ غَمًّۢا ﴾[6]، وقرينة لفظ (الكفر) في قوله تعالىٰ: ﴿ هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾[7]،فيدلّ في الآيتين علىٰ ضَرْبٍ من التهكّم، كقول: تحيتك السيف[8].

---

(١) ينظر: القرافي، الفروق، ١/ ٣١٣، والهندي، نهاية الوصول، ٢/ ٣٧٥.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٢٤٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٥٤.

(٤) من الآية ١٣٤، من سورة النساء.

(٥) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٩/ ٣٤.

(٦) من الآية ١٥٣، من سورة آل عمرن.

(٧) الآية ٣٦، من سورة المطففين.

(٨) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٩/ ٣٤، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٠/ ١٩٢.

- حمل لفظ: (**الغُلول**) علىٰ الخيانة في الغنيمة، وكان أصل وضعه يعني عموم أخذ الشيء خفيةً وخيانةً[1].
- حمْل لفظ (**العَوْل**) الوارد في قوله - تعالىٰ-: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾[2] علىٰ الميل بالجور والظلم، أي: لا تجوروا، وقال به أكثر المفسّرين، وقد كان وضعه يعني عموم الميل، ثمّ اختص بحسب العرف علىٰ الميل جورا وظلما[3].
- حمْل لفظ (**الوطء**) في قول الرجل: (وطئت الجارية) علىٰ النّكاح، وكان أصل وضعه للوطأ بالقدم، ثمّ خصّه العرف بالنكاح[4].

المحمل الثالث: الحمل علىٰ الدلالة الوضعيّة المجازيّة:

ويعني: **حمل اللفظ علىٰ (معنىٰ المعنىٰ)**، كما لو قلت: رأيت أسدا، وأنت تريد رجلا شجاعا، فالسامع لا يعقل ذلك من اللفظ، بل من معناه، لِما تقرّر عنده أن المتكلّم لا يعني بجعل الآدمي أسدا، إلا أنّه بلغ في الشجاعة مَبلغا، فالشجاعة استثمرناها من معنىٰ المعنىٰ[5].

ودلالة المجاز يجري فيها الإيجاز والاختصار، وسائر أنواع المحاسن والمزايا اللفظيّة، من أجل أن فائدتها حاصلة من انتقال الذّهن من مفهوم اللفظ إلىٰ ما يلازمه، واللوازم كثيرة متعدّدة، وبعضها أقوىٰ من بعض، وبذلك لا جَرَم صحّ تأدية المعنىٰ الواحد بطرق كثيرة، وصحّ في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض[6].

---

(١) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٩/ ٥٩.
(٢) من الآية ٣، من سورة النساء.
(٣) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٩/ ١٤٤.
(٤) ينظر: الباجي، أحكام الفصول، (ص٨٢، ٨٣).
(٥) ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز، (ص١٠٥).
(٦) ينظر: المرجع السابق، (ص٩١).

ويُعدّ المجاز من (**الوضع النّوعي**) في دلالة الألفاظ، **أمّا أنه وضعي**: فـ«لأنّ دلالة اللفظ علىٰ معناه المجازي مُطابقةٌ، وهو منطوق صريح»[1]؛ و«لأنّ للوضع الحقيقي دخلا في فهم المعنىٰ المجازي، إذ لولاه لم يُتصوّر»[2]، ولذلك «نقول: المجاز دالّ علىٰ معناه دلالةَ مطابقةٍ بواسطة الوضع النّوعي»[3]، **وأمّا أنّه نوعي**: فلأنّه يُشترط فيه انضمامُ قرينةٍ حاليّة أو مقاليّة تدلّ عليه[4]؛ «**لأنّ القرينة تُنْبئ عن مراد المتكلّم لا عن الوضع**»[5]، وبتلك القرينة زاد المجاز علىٰ الوضع اللغوي، فالوضع اللغوي هو (**المعنىٰ**)، والوضع المجازي هو (**معنىٰ المعنىٰ**)، كما عبّر عن ذلك الجرجاني في قوله: «فههنا عبارة مختصرة: وهي أن تقول: (**المعنىٰ**)، و (**معنىٰ المعنىٰ**)، تعني بالمعنىٰ: المفهومَ من ظاهر اللفظ والذي تَصِل إليه بغير واسطة، وبمعنىٰ المعنىٰ: أن تَعقِل من اللفظ معنىٰ، ثم يُفضي بك ذلك المعنىٰ إلىٰ معنىٰ آخر»[6].

ومن أمثلة الحمل علىٰ المعنىٰ المجازي:

- حمل قوله ﷺ في خالدِ بن الوليد – رضي الله عنه- بأنّه: (**سيف من سيوف الله**)[7]، علىٰ دلالته المجازية الدالة علىٰ حدّة خالد – رضي الله عنه- وقوّته في قتال المشركين.

---

(١) حاشية العطار، ١/ ٣١٢.
(٢) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٢.
(٣) حاشية العطار، ١/ ٣٠٨.
(٤) ينظر: حاشية العطار على شرح المحلّي، ١/ ٣٤٦.
(٥) الهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٣٧.
(٦) دلائل الإعجاز، (ص ٢٧٢).
(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل أصحاب النبي، باب مناقب خالد (ص٦٣٢)، رقم ٣٧٥٧.

- حمل قوله ﷺ: **(اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد)**[1]، علىٰ معناه المجازي الدّالّ علىٰ صفة يقع بها مَحْوُ الذّنوب غايةَ المحو[2].
- حمل قول رسول الله ﷺ لأزواجه أمهات المؤمنين: **(أسرعكُنّ لِحَاقا بي أطولكُنّ يدا)**[3]، علىٰ معناه المجازي الدالّ علىٰ طول اليد في الصدقة والجود[4].

وإذا كان الأصل في الكلام هو الحقيقة، فإنّ الأصل – أيضا- هو حمل كلام الله تعالىٰ وكلام رسوله ﷺ علىٰ الحقيقة الواضحة، دون المجاز المختفي بضروب الاستعارة والتشبيه، فلا يُمكّن المجاز من تأويل خطاب الشارع حتىٰ تتّضح قرينة المجاز وتظهر، في حين أنّ عادة الشارع في خطاباته التكليفيّة هو رفع البيان إلىٰ أقصىٰ غاياته، لذلك لا يكثر ورود المجاز في المساق التكليفي خاصة؛ لأنّ ألفاظ المجاز والاستعارة «**لا تليق إلا بواعظ أو خطيب أو شاعر ينتحي التسجيع لإيقاعه في القلوب، فأمّا الشارع إذا بيّن حكما لعجوز - مثلا- فيبعد منه التجوّز، وهو تشدّق وثرثرة**»[5].

ويمثّل المجاز أحد الشّبه في الخطابات المدمنة للتأويل، لذلك يحرص بعض العلماء علىٰ معالجة مواضع المجاز حتىٰ في السياقات القرآنية الخبريّة، وأكثر هذه المعالجة تتمّ عبر وسيلة حمل الكلام علىٰ خصوص معهود لسان العرب في هذا السّياق، حتىٰ يخرج بمقتضىٰ هذا المعهود الخاص من المجاز إلىٰ الحقيقة، كحمل

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب ما يقول بعد التكبير، (ص ١٢١)، رقم ٧٤٤، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب ما يقول بين تكبيرة الإحرام والقراءة، (ص٢٤٢) رقم ١٣٥٤.

(٢) ينظر: ابن رجب، فتح الباري، ٦/ ٣٧٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، ، باب فيه (ص ٢٢٩)، رقم ١٤٢٠، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل زينب، (ص١٠٧٩) رقم ٦٣١٦، واللفظ له.

(٤) ينظر: شرح النووي على مسلم، ١٦/ ٢٢٧.

(٥) الغزالي، المنخول، (ص٢٨٧).

لفظ: (القرية) في قوله تعالىٰ: ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا ﴾[1] علىٰ المعتاد من لسان العرب في مثل هذا السياق، وهو إطلاق القرية وإرادة أهلها[2]، كما اعتادت إطلاق المحل علىٰ الحالّ في لسانها، كإطلاق النهر علىٰ ذات المحل وعلىٰ الماء الحالّ فيه، فيقال: حفرت النهر، أي: المحل، وجرىٰ النهر، أي الحالّ[3]، وهكذا في كلّ لفظ مجازي وقع في القرآن قد يتمكّن المعارضُ من الاستئناس بمعهود اللغة وعرفِها في تحقيق هذا المجاز علىٰ حقيقته[4]، كما لم يستبعدْ أبو الحسين البصري أن تلك الألفاظ المجازيّة منقولةٌ نقلا عرفيا، وقد أفادت معانيها بتمامها دون زيادة أو نقصان[5].

والتحقيق هو وقوع المجاز في القرآن الكريم خاصة في سياقاته الخبريّة، وذلك حين نطلع علىٰ آياته نجد الأساليب المجازيّة ظاهرة فيه يصعب إنكارها، فقد وقع المجاز في القرآن في مساقه الخبري طبقا لذلك المعهود العربي، فكما – مثلا – وقع في كلام العرب استعارة بعض أعضاء الحيوان ومسمّياته للجماد، في مثل قولهم: (رأس المال، ووجه النهار، وحاجب الشمس، وأنف الجبل، ويد الدهر، ونحو ذلك)، فقد وقع في القرآن مثل ذلك المعهود المجازي، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ ﴾[6]، وقوله: ﴿ وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴾[7]، وقوله: ﴿ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ ﴾[8]، ونظائره المشتمل علىٰ نوع مناسبة بين المستعار والمستعار منه[9]، «**فهذه أمور لفظيّة**

(١) من الآية ٨٢، من سورة يوسف.
(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٣.
(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١١٢.
(٤) ينظر: المرجع السابق، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٦٥-٥٩)، والشنقيطي، منع جواز المجاز في المنزّل للتعبّد والإعجاز، (٢٦-٣١).
(٥) ينظر: المعتمد، ١/ ١٤.
(٦) من الآية ٢٤، من سورة الإسراء.
(٧) من الآية ١٨، من سورة التكوير.
(٨) من الآية ٩٢، من سورة الأنعام.
(٩) ينظر: الغزالي، معيار العلم، (ص٣٦-٣٧).

مَن أهملها ولم يحكمها في مبدأ نظره كَثُر غلطه»[1]. لذلك يصعب نفي وقوع المجاز في القرآن إلا بشيء من التمحّل.

كذلك حين نتتبّع ألفاظ السنة نجد فيها مَهْيعـاً رَحباً تتشكّل فيه الصّياغات المجازيّة، فقد كان ﷺ يحدّث أهل زمانه بأرقىٰ درجات الفصاحة وأعلىٰ مسالك البيان، ومنها الاستعارات البديعة الحسنة، كقوله ﷺ في وصف فرَسٍ رَكبه: **(وجدناه بَحْرا)** أو قال: **(إنه لبَحْر)**[2]، قال الخطيب البغدادي: «قال لنا أبو القاسم[3]: هذا يدلّ علىٰ أنّه يجوز أن يتكلّم النبي ﷺ بالمجاز، لأنّه شبّه سرعة الفرس في جريه بالبحر، وجريانه، وهوله، وعظمه»[4].

وممانعة المجاز في الشريعة لا مشاحّة فيها إذا أقرّ الممانع بالمعنىٰ المُراد، كما أوصىٰ الموفّق ابن قدامة بقوله: **«ومَن مَنَع ذلك فقد كابر، ومن سلّم وقال: لا أسمّيه مجازًا، فهو نزاع في عبارةٍ لا فائدة في المشاحّة فيه، والله أعلم»**[5].

المحمل الرّابع: الحمل علىٰ الدّلالة المفهوميّة:

وهي دلالة اللفظ في غير محلّ نطقه، وقد قصدها المتكلّم قصدا أصليّا أو تبعيّا، ومنها دلالة (المفهوم) التي يتمّ حمل المعنىٰ غير المذكور عليها، إذ إن دلالة

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الشجاعة في الحرب، (ص٤٧٦) رقم ٢٨٢٠، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب شجاعته ﷺ، (ص١٠١٩)، رقم، ٦٠٠٦.

(٣) هو عبيد الله بن عمر بن علي بن محمد، أبو القاسم المقرئ الفقيه الشافعي، حافظ ثقة، توفي سنة ٤١٥هـ.

[ينظر: تاريخ بغداد، ١٠/ ٣٨١].

(٤) الفقيه والمتفقه، ١/ ٢١٤.

(٥) روضة الناظر، ١/ ٢٠٧.

المفهوم حكم لغير المذكور، وحال من أحواله[1]، والمدلول عليه في دلالة المفهوم: **إمّا أن يوافق معنىٰ اللفظ المذكور ويأخذ حكمه فيّسمّىٰ: (مفهوم موافقة)** كحمل مفهوم لفظ: (أفّ) في قوله - تعالىٰ-: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2]علىٰ غيره من أنواع الأذىٰ فيأخذ حكمه، وحمل مفهوم لفظ: (الفتيل) في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[3]علىٰ ما وراء الفتيل من المقدار، فيأخذ حكمه، «فقد اتّفق أهل اللغة علىٰ: أنّ فهم ما فوق التأفيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرّة من المقدار الكثير، أسبق إلىٰ الفهم منه من نفس الذرة والفتيل والتأفيف»[4]، **وإمّا أن يخالف المذكور إثباتا أو نفيا، فيُسمّىٰ: (مفهوم مخالفة)** كالحمل علىٰ مفهوم لفظ (السائمة) من قوله ﷺ: **(في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة)** [5]، بأنّ الزكاة تجب في السائمة منطوق اللفظ، ولا تجب في المعلوفة مفهوم اللفظ، بمقتضىٰ دلالة مفهوم الصفة عند الجمهور[6].

المحمل الخامس: الحمل علىٰ الدّلالة التفسيريّة:

وهي التي تختصّ بفهم الألفاظ الخفيّة التي لم تتضح دلالتها، كالألفاظ المجملة[7]، فدلالتها مختفية غير ظاهرة لدىٰ المخاطب المستمع[8]، إمّا بسبب

---

(١) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.
(٢) من الآية٢٣، من سورة الإسراء.
(٣) من الآية٧٧، من سورة النساء.
(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦.
(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، (٢٤٠)، رقم ١٥٦٧.
(٦) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٧-٣٨.
(٧) ينظر: الأصفهاني، شرح مختصر ابن الحاجب، ٢/ ٣٥٨، وابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٣/ ٣٧٨.
(٨) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٠.

الاشتراك، أو الإبهام، أو الاحتمال المتساوي[1]، أو لأجل توحّش اللفظ في معنىٰ الاستعارة وشبهها، أو لوقوعه في صيغة غريبة[2]، أو غير ذلك من أسباب الخفاء.

وعند إرادة فهم اللفظ الخفيّ يجب التوقّف فيه علىٰ الدّليل الُمفسّر لدلالته، وذلك وَفق المنهج الدّلالي المرسوم في حمل المجمل علىٰ المفسّر، ومن معالم هذا المنهج أنّه لا يصح حمل اللفظ الخفيّ إلا بعد استفسار المتكلّم واستصدار بيانٍ من جهته، أو بواسطة استنطاق جهةٍ ذاتِ صلةٍ باللفظ من قرينة أو هيئة؛ لأنّ حمله قبل بيان مراده فيه تعرّض للخطأ في قصد المُتكلّم، فإذا زال الخفاء جاز الحمل[3]، «**وكلّ لفظ مُجمل قامت الدلالة علىٰ معنىٰ قد أريد به، صحّ الاحتجاج بعموم المعنىٰ الذي قامت الدّلالة علىٰ أنه مراد**»[4]. ويُعتبَر منهج حمل المجمل علىٰ بيانه: «**من جهة العادة: أصوليّة، ومن جهة التحقيق: لُغويّة**»[5].

ومن أمثلة الحمل علىٰ الدلالة التفسيريّة:

- حمل لفظ (القرء) المجمل المشترك في الطهر والحيض في قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[6]، علىٰ معنىٰ الطهر، بدليل بيانه بقرينة تفسيريّة متصلة بالكلام في قوله تعالىٰ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾[7]، فاللام للتوقيت، ووقت الطلاق في الآية هو الطهر، كما دلّت قرينة زيادة (التاء) في لفظ:

---

(١) ينظر: الشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١/ ١٠-١٨.

(٢) ينظر: أصول السرخسي ١/ ١٦٨.

(٣) ينظر: المرجع السابق، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٥٤.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٥.

(٥) الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٣.

(٦) الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٧) الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(ثلاثة) علىٰ تذكير المعدود وهو الأطهار، وَفق القاعدة النحوية، فيقال: ثلاثة أطهار وثلاث حيضات[1].

- حمل لفظ: (عسعس) المشترك في إقبال الليل وإدباره في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾[2]، علىٰ معنىٰ الإدبار، بقرينة تفسيريّة أشار الله لها في قوله: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ﴾[3]، وحمله بعضهم علىٰ الإقبال بقرينة قَسَم الله تعالىٰ بالليل وظلامه إذا أقبل، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾[4]، وقوله: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ﴾[5]، وهو في القرآن أغلب[6].

- حمل (الواو) المحتملة للعطف والابتداء في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[7]، علىٰ الابتداء، بتفسير قرائن السياق الدالّة علىٰ ترجيح الاستئناف والابتداء، وهي **أولاً**: أن الله ذمّ مبتغي التأويل، فلا يسوغ للراسخين ابتغاؤه وعلمُه، **وثانيا**: قول الراسخين في الآية: (آمنّا به) دلّ علىٰ تفويض شيء لم يقفوا علىٰ معناه[8].

والأمثلة السابقة هي لمجرّد مثال كيفيّة الحمل علىٰ الدلالة التفسيريّة، وليس استيعابا لتفسيرها المختلف فيه كعادة تفسير أكثر المجملات.

---

(١) ينظر: الشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١/ ١٠.

(٢) الآية ١٧، من سورة التكوير.

(٣) الآية ٣٣، من سورة المدثر.

(٤) الآية ١، من سورة المدثر.

(٥) الآية ٢، من سورة الضحى.

(٦) ينظر: الشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١/ ١١، مع ملاحظة إمكان حمل لفظ (عسعس) على معنييه، من باب حمل المشترك على كل محامله، بل هو الأوجه.

(٧) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٨) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٢١٦، والشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١/ ١٢.

المحمل السادس: الحمل علىٰ الدلالة الخارجية:

إذا أردنا أن نتجاوز خلاف المناطقة: هل اللفظ موضوع للمعنىٰ الذهني، أو الخارجي، أو الأعمّ منهما؟ فسنجد عند ابن عبّاد الأصفهاني مخرجا مُريحا من نفق الاضطراب في المسألة، فعندما حكم الرازي علىٰ أنّ الألفاظ وُضعت للمعاني الذهنية لا الخارجية، علّق عليه الأصفهاني بقوله: «وليس هذا الصواب علىٰ إطلاقه، بل الصواب أن يُقال: إنّه إنْ أراد به أنّها ما وضعت للدلالة علىٰ الموجودات الخارجية ابتداءً، من غير توسط الدّلالة علىٰ المعاني الذهنية، فهذا حقّ؛ وذلك لأن اللفظ إنما يدل علىٰ وجود المعنىٰ الخارجي، بتوسط دلالتها علىٰ المعاني الذهنية، وإن أراد به أن الدلالة علىٰ الموجودات الخارجية ليست مقصودة من وضع الألفاظ فذلك باطل؛ وذلك لأن المُخبر إذا أخبر لغيره بقوله: جاء زيد، فإن مقصوده بمجيء زيد في الخارج...»[1]، وذلك ما اختصره ابن أمير حاج بقوله: «**إنّ هذا الاستحضار (الذّهني) ليس مقصودا لذاته، بل لِيُتوصّل به إلىٰ معرفة الموضوع له الذي هو المعنىٰ الخارجي**»[2].

فالألفاظ لها دلالات في الأعيان الخارجية وفي الأذهان الداخليّة، ودلالتها علىٰ المعنىٰ الخارجي هو باعتبار نسبة الدلالة بين الدالّ اللفظي والمدلول الخارجي[3]، فكيف يجري حمل هذه الألفاظ علىٰ دلالتها الخارجية؟، لم يكن الأصوليون غافلين عن صناعة المحامل الصحيحة لحمل اللفظ علىٰ دلالته الخارجية، بل أصّلوا لذلك قواعد دلاليّة ومحامل لغويّة، ومنها:

(١) الكاشف عن المحصول، ١/ ٤٦١.

(٢) التقرير والتحبير، ١/ ٧٦.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٥.

- **حمل اللفظ الخاص علىٰ معناه الخارجي:** فيُحمل علىٰ المعنىٰ الخارجي بحسب التخصيص الجنسي أو النوعي أو الشخصي، فإذا أريد به الخصوص الجنسي كلفظ: (إنسان) فإنّه يشمل جنسه الخارجي المشتمل علىٰ الرجل والمرأة، وإن أريد به الخصوص النوعي كلفظ: (المرأة) فإنه يخص المرأة التي هي نوع مقابل لنوع الرجل، وإن أريد به الخصوص العيني كلفظ: (زيد) عَلَما علىٰ شخص، فإنه يخصّه بعينه دون غيره[1].

- **حمل اللفظ العام علىٰ معناه الخارجي:** فيُحمل علىٰ استغراق كلّ أفراده في معناه، كحمل اللفظ المجموع المعرّف بأل الاستغراقيّة علىٰ استغراق كل أعيانه الخارجة، كلفظ (الرجال) ولفظ (المسلمين)[2].

- **حمل النكرة في سياق الإثبات علىٰ معناها الخارجي:** إذا جاءت النكرة مُفردةً **في سياق الإثبات الطلبي** تمّ حملها علىٰ العموم البدلي بين أفرادها، حتىٰ يصح أن يَصْدُق علىٰ أيّ فرد من الأفراد الخارجية بطريق العموم البدلي، كحمل لفظ: (بقرة) في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾[3] علىٰ أيّ بقرة في الخارج بطريق العموم البدلي، فكلّ بقرة يصح أن يحمل عليها اللفظ وحدَها، وتكفي عن غيرها[4].

- **حمل اسم الجنس علىٰ معناه الخارجي:** فيُحمل اسم الجنس علىٰ كلّ أنواعه الخارجية، حتىٰ يشمل بحكمه جميع الأنواع، كلفظ (اللحم) جنس لأنواع اللحم والشحم والجلد إذا أُطلق في اللغة، فيشمل كلّ أنواعه في قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ

(١) ينظر: البابرتي، التقرير لأصول البزدوي، ١/ ١٦٣.
(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٢١-٢٢٢.
(٣) من الآية ٦٧، من سورة البقرة.
(٤) ينظر: القرطبي، أحكام القرآن، ١/ ٤٨٧، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠٢.

ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾[١]، فحرّم الله لحم الخنزير، وشمل بذلك لحمه وشحمه وجلده؛ لأنّ كلّ ذلك داخل تحت اسم جنس اللحم[٢].

المحمل السّابع: الحمل علىٰ الدلالة الغالبة:

وهي إجراء النّص علىٰ العموم الغالب، وذلك كتخصيص محلّ النّطق بصفة خرجت مخرج الأعمّ الأغلب، ويقرأ جمهور العلماء اللفظ الذي خصّص محلّ النّطق بوصف خرج مخرج الأعم الأغلب أنّه كذلك ولا مفهوم له، فيُحمل علىٰ أنّ الوصف هو الأغلب في الوقوع وليس مختصّا به؛ لظهور قصد أغلبية الوقوع بهذه الصفة، دون قصد إخراج المفهوم المخالف لهذه الصفة[٣].

ومثاله: تخصيص الربائب بوصف: (اللاتي في حجوركم) في قوله تعالي: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[٤]، فلأجل اتّصاف أغلب الربائب بذلك ساغ وصفهن به، فيخرج مخرج الأعمّ الأغلب ولا مفهوم له، «ولأجل هذا منع جماهير العلماء تزويج الرجل ربيبته التي لم تكن في حجره»[٥].

المحمل الثّامن: الحمل علىٰ الدّلالة التقريبيّة:

ويراد به: حمل النّصوص علىٰ ما يقارب معناها عند تعذّر الحمل علىٰ ظاهرها، فإذا تعذّر حمل الكلام علىٰ ظاهره شرعا أو عرفا ساغ حمله علىٰ أقرب معانيه،

---

(١) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٢) ينظر: القرطبي، أحكام القرآن، ٢/ ٢١٨، الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٨.

(٣) ينظر: القرافي، شرح تقيح الفصول، (ص٥٦)، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٤، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٨، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٤٩، وابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦٧.

(٤) من الآية ٢٣، من سورة النساء.

(٥) الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ٩٨.

قال الشريف التّلمساني[1]: «وقد يُطلق اسم الشيء على ما يقاربه، كقوله ﷺ: **(لا يبع أحدكم على بيع أخيه...)** [2]، وإنّما أراد بالبيع السوم؛... لأنّ السوم وسيلة إلى البيع...»[3]، ويتماهى هذا النّوع من الحمل مع نظريّة (المقاربة) الفقهية المنصوص عليها في قاعدة: **(ما قارب الشيء أُعطي حكمه)**[4]، فالمقاربة سبب وجيه لإعمال المعنى المقارِب بحمل اللفظ عليه عند تعذّر المعنى الأصلي؛ لأنّه يؤول إليه أو هو قريب منه[5].

وقد ساغ حمل اللفظ على ما قاربه لوجود مناسبة بين اللفظين، كما كان ذلك سائغا في المجاز، «ومن المجاز الاستعارة، فإنّ العرب تستعير الشيء لِنوع مقاربة بينهما»[6]، كما «لا يُستعار الشيء إلا من أصلٍ يُقاربه نوع مقاربة، كما يُستعار للرجل السخي والعالم: بحر، وللبليد: حمار»[7].

ومثاله: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[8]، فظاهر معنى الآية إمكان التكليف بما لا يُطاق وجوازه، بدلالة الدعاء برفعه، والدعاء لا يتعلّق إلا

(١) هو محمد بن أحمد الحسني، الشريف التلمساني، أصولي ومتكلّم، من أعلام المالكيّة، من مصنفاته: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع والأصول، وشرح جُمل الخونجي في المنطق، توفي سنة ٧٧١هـ.
[ينظر: شجرة النور الزكية، ١/ ٣٣٧، والفكر السامي، ٢/ ٢٨٩]

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب، البيوع، باب لا يبع أحدكم على بيع أخيه، (ص٣٤٣)، رقم ٢١٣٩، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، (ص٦٥٩)، رقم٣٨١١

(٣) مفتاح الوصول، (ص٤٧٣).

(٤) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ٩٨، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص١٨٢).

(٥) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ٩٨.

(٦) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٦.

(٧) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٤/ ١٥.

(٨) من الآية ٢٨٦، من سورة البقرة.

بالواقع أو جائز الوقوع، وقد تعذّر الحمل علىٰ هذا المعنىٰ الظاهر، لأنّه تقرّر عقلاً ونصّاً وإجماعاً أن التكليف بما لا يُطاق محال، فيُحمل علىٰ أقرب المعاني إليه، وهو الصعوبة والحرج المُقارب لمعنىٰ ما لا يُطاق[1].

ومن الحمل علىٰ الدلالة التقريبية – أيضا -: قول عائشة رضي الله عنها: (كان فيما أُنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرّمن، ثمّ نُسخن بخمسٍ معلومات، فتوفّي رسول ﷺ وهن ممّا يُقرأ من القرآن) [2]، فظاهر قولها: (وهنّ مما يُقرأ) بقاء تلاوتها، وذلك ممتنع، فلمّا امتنع ظاهر اللفظ تمّ حملُه علىٰ ما يُقاربه بأنّ الرسول ﷺ قارب الوفاة وهنّ ممّا يُقرأ، أو أنّ التلاوة نُسخت ولم يبلغ ذلك كلَّ الناس إلا بعد وفاته ﷺ، فتوفّي ﷺ وبعض الناس يقرؤها[3].

المحمل التّاسع: الحمل علىٰ الدّلالة البلاغية:

الدلالة البلاغية: هي المسائل البيانيّة والمَنازع البلاغية الدّاخلة في المعاني العربية، وكلّ ما كان منها فلا مَعْدل عن حمل النصوص الشرعيّة عليها، فهي من مقتضىٰ اللسان العربي ومعهوده[4]، ومن ذلك:

- **الحمل علىٰ دلالة الحذف البلاغيّة:** والحذف عند البلاغيين «باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسِّحر، فإنَّك ترىٰ به ترك الذِكْر أفصحَ من الذكر، والصمتَ عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدُك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطِق، وأتمَّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِنْ»[5]، كما نفهم أن الغرض البلاغي من حذف المفعول به

(١) ينظر: د/ أحمد الريسوني، نظريّة التقريب والتغليب، (ص١١٩-١٢٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، رقم ٣٥٩٧، ص(٦١٧).

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم، ١٠/ ٢٧٢، والسيوطي، الإتقان، ٤/ ١٤٤٠.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٤.

(٥) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١٧٧).

في قول: (ضَرَب زيدٌ) هو تأكيد إسناد فعل الضرب للفاعل، ونفهم من حذفه في قول: (فلان يَحُلّ ويعقِد) بأنّ القصد هو تأكيد إسناد الحل والعقد والأمر له مطلقا. كذلك نجد هذا الغرض البلاغي في حذف مفاعيل قول الله: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ وَأَبۡكَىٰ ۝٤٣ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحۡيَا ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغۡنَىٰ وَأَقۡنَىٰ ﴾[2]، كي نفهم أنّ الله تعالىٰ منه الإحياء والإماتة، ومنه الإغناء والإقناء، مطلقا وحصرا[3]، وهكذا تدلّ القاعدة البلاغيّة بأنّ (**حذف المفعول يقتضي تفخيم الفاعل**).

- **الحمل علىٰ المعنىٰ البياني المترتّب علىٰ الصّيغة**: فما بين صيغ اللفظ الواحد «**فرق لطيف تمسّ الحاجةُ في علم البلاغة إليه**»[4]، ويترتّب علىٰ هذا الفرق اللطيف معاني دلاليّة يتأثّر بها الفهم، كالمعنىٰ البياني في الفرق بين صيغة (ضيّقا) في قوله تعالىٰ: ﴿ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾[5]، وصيغة (ضائق) في قوله تعالىٰ: ﴿ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ ﴾[6]، فصيغة (ضيّق) صفة مُشبّهة تدل علىٰ ثبوت الضيق ودوامه في حقّ مَن أضلّه الله، وأمّا (ضائق) فهو اسم فاعل يدلّ علىٰ الحدوث والتجدّد، وأنّه أمر عارض للرسول ﷺ[7]، ومن ذلك: الفرق بين قول إبراهيم عليه السلام: (سلام) بالرفع، وقول الملائكة المُطهرين (سلاما) بالنصب، في قوله تعالىٰ: ﴿ قَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞۖ ﴾[8]، فالرفع يدلّ علىٰ دوام السلام والاتّصاف

---

(١) الآيتان، ٤٣، ٤٤، من سورة النجم.

(٢) الآية، ٤٨، من سورة النجم.

(٣) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١٨٥).

(٤) المرجع السابق، (ص٢٠٠)، وينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٤، ود. صالح الشثري، المُتشابه اللفظي في القرآن، (ص١٣٠).

(٥) من الآية ١٢٥، من سورة الأنعام.

(٦) من الآية ١٢، من سورة هود.

(٧) ينظر: الشاطبي، الموافقات مع تعليق الشيخ عبد الله درّاز، ٤/ ٢١٤.

(٨) من الآية ٦٩، من سورة هود.

به دُفعة واحدة، من كونه جملة اسميّة، وهو أكمل من النصب الحادث بجملة فعليّة، والذي يقتضي أنه يقع جزءا فجزءا[1]، ومن لطائف البلاغة أن لفظ (سلام عليكم) بصيغة التنكير أكمل معنىٰ من لفظ (السلام عليكم) بصيغة التعريف؛ لأن صيغة التنكير تفيد الكمال والمبالغة والتّمام، في حين أنّ صيغة التعريف تفيد الماهية فحسب، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[2]، فالمراد الماهية والحقيقة[3].

- **الحمل علىٰ عطف الشيء علىٰ نفسه بلفظين مختلفين**: وهو أسلوب عربي معروف، وفائدته تأكيد المعنىٰ وتجديده؛ لأنّ المغايرة في اللفظ ربما أنزلته العرب منزلة المغايرة في المعنىٰ من باب تأكيده وتجديده علىٰ ذهن السامع، كعطف (الإل) علىٰ (ذمة) في قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَرْقُبُوا۟ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾[4]،علىٰ اعتبار أن (الإل) هو العهد، فيكون لفظ (ذمة) معطوفا علىٰ معناه تأكيدا له[5].

المحمل العاشر: الحمل علىٰ الدلالة العقليّة:

ونعني بالدلالة العقلية: الحمل علىٰ دلالة الالتزام، التي هي: (دلالة اللفظ علىٰ خارج عن مسمّاه، لازمٍ له لزوما ذهنيّا)، ويتمّ استثمار دلالة الالتزام بواسطة التأمّل والتفكّر في اللفظ ومُستتبعاتِه، ولأجل هذا التأمّل الوارد في استثمارها ذهب جمهور الأصوليين إلىٰ أنّ دلالة الالتزام دلالة لفظيّة عقليّة[6]، والعقل ليس بمعزِلٍ تماما عن

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٦.
(٢) من الآية ٤٧، من سورة طه.
(٣) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١٨/ ٣٧٢.
(٤) من الآية ٨، من سورة التوبة.
(٥) ينظر: الشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، ٥/ ٢٩٢.
(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٢١، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٢).

السمع في عمليّة الحمل، بل السمع حاضر في الحمل علىٰ الدلالة العقلية من كون المحمول عائدا إلىٰ اللفظ المسموع؛ ولهذا قالوا إن العقل المحض غير وارد في معرفة اللغات ولا يستقلّ بإدراكها؛ لأنها أمور وضعية، ويصح إدراكها ممّا تركّب من العقل والنقل[1]، وبتعبير الإمام الشاطبي: فإنّ « كلّ واحدٍ من الضربين – النّقل والعقل- مفتقر إلىٰ الآخر؛ لأنّ الاستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعـًا إلا إذا استند إلىٰ النقل»[2]، فالدّلالة العقلية هنا مستوحاة من النقل اللغوي غير منفصلة عنه، كما يُسمّيها ابن بَرهان[3] بـ «**الاستنباط اللغوي**»[4]، وغيره بـ «**المعقول اللغوي**»[5] ويوضّحه بعضُهم بقول: «**ومن النّقل استنباط العقل**»[6]، ويحسن الاعتمادُ علىٰ الدّلالة العقليّة في المُرادات اللغويّة حين يتعذّر معرفة المراد بطريق النّقل، فإذا افُقِد النّقل رجعنا إلىٰ الاستدلال علىٰ ما عند العرب بالعقل[7].

ومن مسالك الحمل علىٰ الدلالة العقلية: **مسلك الاستقراء الخاص من كلام العرب**، وقد تكفّل به الأصوليون بمنهج خاص لا تقتضيه صناعة النحو[8]؛ لأن

(1) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٤.

(2) الموافقات، ٣/ ٢٢٧.

(3) هو أحمد بن علي بن محمد بن برهان «بفتح الباء» البغدادي، فقيه أصولي متقدّم، كان حنبلياً ثم شافعيا، من مصنفاته: الوجيز، والأوسط، والوصول إلى الأصول، كلها في أصول الفقه، توفي سنة ٥١٨هـ.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣١٦، وطبقات الشافعية للإسنوي ١/ ١٠٢].

(4) الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١٣٨، وسمّاه الجويني: (الإشعار بالمعنى)، ينظر: البرهان، ٢/ ١٦٠.

(5) السمرقندي، ميزان الأصول، ١/ ٣٩٧.

(6) ابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ١٤٨.

(7) ينظر: المازري، إيضاح المحصول، (ص٢٢٠).

(8) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ٧.

موضوع عمل الأصولي في اللغة هو المعنىٰ[1]، واقتناص المعنىٰ من اللغة لا يكون غالبا إلا باستقراء جملة وافرة من استعمالات اللفظ المتعددة في معناه، حتىٰ يفصح ذلك الاستقراء عن مقاصد العرب فيه وعادتهم في استعماله، فإذا اشتمل اللفظ علىٰ قصدٍ معيّن في تركيب خاص، وقد تكرّر استعمالُه بهذا القصد في مواضع كثيرة علىٰ نحوٍ استقرائي معتبر، فالمعنىٰ المُستقرىٰ صحيح ومعتبر، مادام أن عادتهم مستمرّة في استعمال ذلك اللفظ بإزاء ذلك المعنىٰ[2]؛ «لأن الاستقراء هكذا شأنه، فإنّه تصفّحُ جزئيات ذلك المعنىٰ ليثبت من جهتها حكم عام، إمّا قطعي، وإمّا ظني، وهو أمرٌ مُسلّم عند أهل العلوم العقلية والنقليّة»[3]، وقد قوّاه الغزالي بقوله: «**ما يُعرف باستقراء اللغة وتصفّح وجوه الاستعمال أقوىٰ ممّا يُعرف بالنقل الصريح** »[4]، كما قطع الطوفي بوضع صيغة نحو (كل، وأين، ومتىٰ) لإفادة العموم، وذلك باستقراء استعمالها في أقاويل العرب ودقائقهم في محاوراتهم[5].

ومن الأمثلة المسوقة لهذا اللون من الحمل:

- **فهم العموم من دلالة الاستثناء:** فقد دلّ النقل علىٰ جواز الاستثناء من المستثنىٰ منه، وأنّهم وضعوا الاستثناء لأجل ما لولاه لدخل المستثنىٰ تحت اللفظ، فلمّا علمنا أنّ ما صحّ استثناؤه وجب اندراجه، أدركنا بالعقل أنّ لفظ المستثنىٰ منه موضوع للعموم[6]، وبذلك قعّدوا معيار العموم بقولهم: **(الاستثناء معيار العموم)**[7].

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٥٣٣.
(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٠١.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٧.
(٤) المستصفى، ٣/ ١٣٨.
(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٨٢.
(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٤، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٢)، وابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ١٤٨
(٧) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٥٠، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٦٧.

- **فهم الوجوب من صيغة الأمر المطلق عند مَن يراه واجبا:** فقد دلّ النّقل علىٰ دلالة الطلب من صيغة الأمر، ولم يُنقل عن العرب وجوب امتثال المأمور، بل إنّ وجوبه ثبت عند مَن يراه واجبا بدليل عقلي، استند إلىٰ مقدمتين نقليتين ونتيجة عقلية، **فالمقدمة الأولىٰ:** تارك المأمور به عاص، **والمقدمة الثانية:** العاصي يستحق العقاب، **فاستنتج العقل:** أنّ الأمر للوجوب[1].

- **الحمل علىٰ العلل المعقولة من اللفظ:** وهي المعاني المقتبسة الدالّة علىٰ العلل القياسية[2]، ويعتبر الأصوليون دلالتها من باب التنبيه بطريق التعليل المعنوي[3]، فالعقل مع دلالة السمع يستخلصان الدّلالة اللازمة للفظ المُعلّل، ثمّ يتمّ استثمار الأحكام الشرعية بحملها علىٰ هذه العلل المناسبة، كالحمل علىٰ معنىٰ (الإدهاش والتشويش) المستنبط من لفظ: (الغضب) في قوله ﷺ: **(لا يقضينّ حكم بين اثنين وهو غضبان)**[4]، فيتمّ حمل كلّ ما به معنىٰ الإدهاش علىٰ حكم الحديث، وليس خصوص الغضب[5].

- **الحمل علىٰ إشارة النّص:** وهي الدّلالة التي تتبع النّص من غير قصدها قصدا أصليّا، بل قصدا تبعيّا[6]، وتتبيّن بتأمّل النّص وتتبّع إشاراته لأجل استثمار أوسع دلالاته الممكنة بطريق العقل والالتزام[7]، كاستنباط ابن عباس –رضي الله عنهما- قرب

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٩٥، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٤٢.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣.

(٣) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص٥٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي وهو غضبان، (ص١٢٣١)، رقم ٧١٥٨، ومسلم في صحيحه، كتب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، (ص٧٦٢)، رقم ٤٤٩٠.

(٥) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل (ص ٦١٣)، والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٢/ ٢١.

(٦) المرجع السابق.

(٧) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، وعبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، (ص١٤٥).

نَعْي رسول الله ﷺ من قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ﴾[1]، وقال: (إذا جاء نصرُ الله، فذاك علامة أجلك: فسبح بحمد ربك واستغفره)[2]، وذلك أنّ مجيء الفتح ودخول الناس في دين الله أفواجا يُشيران إلىٰ الكمال الذي يُعقبه في العادة الزوال[3]، ومثله ما روي عن عُمر - رضي الله عنه- أنه استنبط من قوله تعالىٰ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ ﴾[4]، قُرب أجل رسول الله ﷺ، وقال: **(كنّا في زيادة من ديننا، فأمّا إذا كَمُل فإنّه لم يكمُلْ قطُّ شيءٌ إلا نَقَص)**[5].

المحمل الحادي عشر: الحمل علىٰ الدلالة التركيبية:

المراد بالدّلالة التركيبيّة: هي: «تعليق الألفاظ بعضِها ببعض، وجعل بعضِها بسبَبٍ من بعض»[6]، فالدّلالة التركيبة هي حصيلة معنىٰ الكلام الناتج عن اقتران الألفاظ بعضِها ببعض، وأساس هذه الدّلالة **«أنّه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنّه لا بدّ من مسند ومسند إليه»**[7]، بمعنىٰ أنّ اجتماع الألفاظ بعضها مع بعض، واقترانها بحسب اقتضاء النحو وأحكامه، يُثمر دلالة لا تحصل لها بانفرادها، بل بتركيبها في سياقها.

---

(١) الآية ١، من سورة النصر.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: (فسبح بحمد ربك)، (ص٨٩٧)، رقم ٤٩٧٠.

(٣) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٣٢/ ١٥١، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١١.

(٤) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ٧/ ١٠٨، وابن جرير في تفسيره، ٦/ ٩٦، وقال ابن كثير في تفسيره، ٣/ ٢٦: يشهد لهذا المعنى الحديث الثابت من قوله ﷺ: (إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا، فطوبى للغرباء) . أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبا...، (ص٧٤)، رقم ٣٧٣.

(٦) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٥٧).

(٧) المرجع السابق، (ص٦٠).

وتلك نظريّة أخذت اعتمادها اللغوي من عبد القاهر الجرجاني حين قال: «**والألفاظ لا تفيد حتىٰ تؤلّف ضربًا خاصًا من التأليف، ويُعْمَد بها إلىٰ وجه دون وجه من التركيب والترتيب**»[1]، ولقد اقترب فخر الدين الرازي -المستفيد من الجرجاني- من هذه النظرية حين قال: «ليس الغرض من وضع اللغات أن تفاد بالألفاظ المفردة معانيها... بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمُسمّياتها تمكين الإنسان من تفهُّم ما يتركّب من تلك المسمّيات، بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة»[2].

ويستمدّ ابن تيميّة بعضَ دليل إلغاء المجاز من الدّلالة التركيبية التأليفيّة، فيحكي عن المجازيين بأنّ أحدهم ينطق بالألفاظ مجردة عن جميع القيود، ثم يدّعي أن ذلك هو حقيقتها، من غير أن يعلم أنها لم يُنطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة[3]، بل «**اللفظ لم يُنطق به إلا مقيّدا، فإنّه يسبق إلىٰ الذهن في كل موضع منه ما دلّ عليه ذلك الموضع**»[4]، أمّا المجازيّون فقد «**راعوا مجرّد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظرٍ إلىٰ ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام**»[5].

ويشرح ابن القيّم مراد ابن تيمية بأصرح عبارة حين يقول: «إنّ اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي يُنعق بها، لا تفيد فائدة، وإنّما يُفيد تركيبُه مع غيره تركيبا إسناديًّا يصح السكوت عليه، وحينئذ فإنّه يتبادر منه عند كلّ تركيب بحسب ما قُيّد به»[6]، حتّىٰ إن «قولك: (تراب، ماء، حَجر، رجل)، بمنزلة قولك: (طق، غاق)

(١) أسرار البلاغة، (ص٢).
(٢) المحصول، ١/ ١٩٨.
(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٨.
(٤) المرجع السابق، ٧/ ١٠٥.
(٥) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٣).
(٦) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٦).

ونحوها من الأصوات، فلا يفيد اللفظ ويصير كلاما، إلا إذا اقترن بما يبيّن ما به»[1]، وتلك محاولة لإنزال اللفظ المفرد منزلة اللفظ المهمل، وحصر المعاني في دلالة النّظم أو التركيب.

ولعلّ هذه النظرة القاسية في إهدار معاني الألفاظ المفردة امتدّت من تنظير ابن تيميّة إلىٰ معاصرين من علماء الدلالة المحدَثين، فيقول أحدهم: «الفكرة القائلة بأن للكلمات معنىٰ ماتت مِيتة قاسية ...، ولا شيء أقلّ من الجملة يمكن أن يكون ذا معنىٰ بشكل حقيقي وتامّ...»[2]، لكنّ معظم الدّلاليين المحدَثين يكرّون علىٰ هذا الحكم بالإهدار حين يتحدّثون عن (الوحدة الدّلالية)، والكلمة المفردة هي أهم الوحدات الدلالية في تصنيفهم؛ لأنها تُشكّل أهمّ مستوىٰ أساسي للوحدات الدلالية، فهي الوحدة الدلاليّة الصّغرىٰ، فالوسطىٰ في التركيب الإسنادي، فالكبرىٰ في الجملة[3]، حتىٰ أذعنوا **بوجود المعنىٰ المُعجمي دون المعنىٰ النحوي** المُستلزم للتركيب، كما في الكلمات المفردة، وأمكن عندهم **وجود المعنىٰ النحوي دون المعجمي** في تركيب الألفاظ المُهملة أو عديمة المعنىٰ مع توخّي أحكام النحو، كقول: (**القرعبُ شربُ النَّبعِ**)[4].

وإذا غضضنا الطرف عن صلاحية دلالة اللفظ المفرد المجرّد، فقد حصل لنا الجزم التامّ بأن للألفاظ المُركّبة دلالةً تخصّ تركيبها، ولا يحصل إلّا به، وأنّ «كلّ لفظ يدل عند الاقتران دلالة خاصّة غير دلالته عند الإطلاق»[5]، وأنّ سياق التركيب يُنبئ عن مراده من حيث هو تركيب، حتىٰ تحصل الدّلالة من مجموع تركيبه، كما

---

(١) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٨).

(٢) د/ محسّب، علم الدلالة عند العرب، (ص١٧٩)، وينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة، (ص٧٢).

(٣) ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة، (ص٣٢).

(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص١٤).

(٥) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٩).

حكىٰ الشافعي عن العرب في قوله: «وتبتدئ الشيء من كلامها يبيّن أولُ لفظِها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبيّن آخرُ لفظِها منه عن أوّله»[1].

وتنقسم الدّلالة التركيبيّة إلىٰ شقَّين، يجب مراعاة الحمل عليهما معًا دون تخلّف، وهما:

١- الحمل علىٰ التركيب الإسنادي.

٢- الحمل علىٰ دلالة السّياق.

وسأوّضح منهجية التركيب الإسنادي، ثم أشرح دلالة السياق ومنهاجها مستقلةً بالمسألة التاليّة؛ **لأنّها دقيقة المسلك، مهمّة المطلب، ينبغي أن تستقلّ بالبيان والتفصيل.**

الحمل علىٰ التركيب الإسنادي:

وهو الحمل علىٰ فائدة إسناد لفظ إلىٰ لفظ، والإسناد المفيد لابدّ أن يكون اسما مع اسم كالمبتدأ والخبر، أو فعلا مع اسم كالفعل والفاعل، وما عداهما فهو إسناد عديم المعنىٰ، فالتركيب المتكوّن من حرفين أو من حرف وفعل أو من حرف واسم تركيب غير مفيد، إلّا أنْ يقدّر فيه ما يُفيد، كقول: يا زيد، فإنّ معناه: أدعو زيدا[2]، ومعيار الفائدة في هذا التركيب هو: «**الإسناد الذي يصحّ السكوت عليه**»[3]، ووظيفة المستمع في هذا التركيب هو حمله علىٰ أمرين، **أحدهما**: وضعي كلّي، **والآخر**: استعمالي جزئي.

---

(١) الرسالة، (٥٢).

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٥، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٦٨، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٤، والآمدي، الإحكام ١/ ٧١، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٠٤.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٣٨.

فأمّا الحمل علىٰ الوضعي الكلّي: فيعني حمل التركيب الإسنادي علىٰ اقتضاء قواعد النّحو، وذلك بتوخّي معاني النحو وأحكامه بين الكَلِم، كما في إسناد الفعل إلىٰ الفاعل، ووضع اسم إنّ وكان وخبرهما من حيث المعنىٰ الإعرابي لهما، فلا معنىٰ للجملة اللغوية إلا إذا صيغت طِبْقا لقواعد النّحو بوقوع مفرداتها علىٰ مقتضىٰ أحكامه، وذلك محمول علىٰ وضع العرب في ترتيب كلامها، وليس للمتكلّم فيه تصرّف[1].

وأما الحمل علىٰ الاستعمال الجزئي: فيعني حَمْل الكلام المركّب علىٰ مراد المتكلّم من المعاني الجزئية المؤلّفة في الكلام، وذلك موكول إلىٰ إرادة المتكلّم، كما هو يعيّن الفاعل المخصوص، والمفعول المخصوص، والمأمور المخصوص، والحال المخصوصة، والوصف المخصوص، وهلمّ جرّا ممّا هو من وضع المتكلّم ومراده[2].

وبالمحصّلة فإنّ استثمار الدّلالة التركيبية الجزئيّة يكون بحملها علىٰ أحد أقسام الكلام الأربعة، وهي: **الحمل علىٰ معنىٰ الأمر، أو معنىٰ النهي، أو معنىٰ الخبر، أو معنىٰ الاستخبار**[3]، وبحسب تقسيم أبي المعالي الجويني فإنها تُحمل علىٰ معنىٰ: **(الطلب، أو الخبر، أو الاستخبار، أو التنبيه)**، فالطلب يحوي الأمر والنّهي والدعاء، والخبر يتناول أقساما واضحة، ويدخل فيها التعجّب والقَسَم، والاستخبار يشمل الاستفهام والعَرْض، والتنبيه يدخل تحته التلهّف والتمنّي والترجّي والنّداء[4]، وهي كلّها معاني بحسب إرادة المتكلّم ووضعه.

(١) ينظر: المرجع السابق، ١/ ٣٩٦، والمرداوي، التحبير ١/ ٣٠٢.

(٢) ينظر: المرجعان السابقان.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٣٤.

(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٤٧.

الحمل علىٰ دلالة السياق:

المراد بالسّياق:

يستخدم الأصوليون مصطلح (سوق) و(سياق) في البحث الدّلالي استخداما شبيها إلىٰ حدٍّ قريبٍ بمصطلح (المراد) و (المقصود) في الدلالات، وأكثر استخداماتهم لمصطلح (السّياق والسَّوق والمَسوق) في **الألفاظ**، ومصطلح **(القصد والمقصود والمراد)**، في **المعاني**، فيقال: **(سياق اللفظ)**، و**(ومقصود المعنىٰ ومراده)**، فالسياق يتخصّص في التعرّض لجانب اللفظ ودلالته، والمقصود أو المراد يتخصّصان في التعرّض لجانب المعنىٰ ودلالته[1].

كما يُطلق علىٰ مصطلح السياق تسميات متنوعة، منها: مقتضىٰ الكلام، وملاءمة الكلام، ومقاصد الكلام، ومقام الكلام، ونظم النص، وظاهر النّص، وروح النّص، ونَسَق النّص، والإطار العام للنّص، والمعنىٰ العام للنص، وقرينة النّص، وغيرها[2]، ويقول أبو حامد الغزالي في شأن مثل هذه التّسميات: «**ولكلّ فريق اصطلاح آخر، فلا تلتفت إلىٰ الألفاظ، واجتهد في إدراك المعنىٰ**»[3].

وكلمة (**النّظم**) هي أكثر ما تحلّ محلّ السياق في تراث اللغة، و(**النّظم**) في أصل اللغة يعني جمع اللؤلؤ في السّلك علىٰ سبيل منتظم يدلّ بعضه علىٰ بعض، وهو كذلك في الاصطلاح، إذ يعني: «**تأليف الكلمات والجمل مترتّبةَ المعاني متناسبةَ الدّلالات علىٰ حسب ما يقتضيه العقل**، وقيل: **الألفاظ المترتّبة المسوقة المعتبرة دلالاتها علىٰ ما يقتضيه العقل**»[4].

---

(١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨، و ٢/ ٢١٠.

(٢) ينظر: د/ طه العلواني، السياق، المفهوم والمنهج، ضمن أعمال الندوة العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية بالمغرب، عام ١٤٨٢هـ، (ص١١).

(٣) المستصفى، ٣/ ٤١٢ .

(٤) الجرجاني، التعريفات، (ص ٣١٠).

وبحسب ما نختار فإنّ السّياق اللغوي هو: الإطار العام الذي تنتظم فيه عناصر النّص ووحداته الدّلالية، وتتصل بوساطته الجمل فيما بينها وتترابط، ويفهم به القارئ والمستمع مقاصد النّص وفحواه ومقتضاه.

والسّياق عند الأصوليين هو غرض الكلام، وكذلك هو في جلّ استعمالات الأصوليين، كما فرّق الحنفية بين دلالة (النّص) و(الظّاهر) من حيث وضوح المعنىٰ بقرينة السوق، فما وضح معناه وسيق الكلام لأجله وغرضه فهو النّص، وما ظهر معناه منه وهو غير مقصود بالسوق فهو الظاهر، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[1]، فهو نصّ في التفريق بين الربا والبيع، إذ هو مقصود السوق، وظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا، إذ هو ظاهر من صيغته لا من سوقه[2]، وهو تفريق غير خارج عن منهج الأصوليين المعتدّ بمراد الكلام ومقاصده، «**فإنّ الدلالة عندهم هي فهم المراد، لا فهم المعنىٰ مطلقا**»[3].

تسويق اللفظة في النّص وأثره في الدّلالة:

تختلف دلالة القولة بحسب مساقها الّلغوي المُترتّب علىٰ أشكال اقترانها بالألفاظ الأخرىٰ، كلفظ (الاستفهام)، فهو لفظ واحد ويدخله معان مختلفة غير الاستفهام، كالتقرير وكالتوبيخ، وغير ذلك، كذلك لفظ (الأمر) يُداخله معنىٰ الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدلّ علىٰ معناه المراد إلا بدلالة السياق الخارجة عن وضع اللفظ، **وعمدتها مقتضيات الأحوال المحيطة باللفظ**[4].

---

(١) من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ١/ ٤٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٧ و١/ ١٤٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٣٨.

(٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٧٩٢، ط مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٤٦.

فمثلا: يتمّ تسويق لفظة (يد) في سياقات متنوعة، لكلّ سياق معنىٰ بحَسَبه، ففي قول: **يد الإنسان**: يعني العضو المعروف من أطراف الأصابع إلىٰ الكف، وفي قول: **أعطيته مالا عن ظهر يد**: أي تفضلا ليس من بيع ولا قرض ولا مكافأة، ولفظ: **يد الفأس ونحوها**: أي مقبضها، **ويد الدهر**: أي مدّ زمانه، **ويد الرّيح**: أي سلطانها، **ويد الطائر**: أي جناحه، **وبايعته يدا بيد**: أي نقدا، **وهذه الصّنعة في يد فلان**: أي في ملكه، وفي الحديث: (**وهم يدٌ علىٰ مَن سواهم**)[1] أي: أمرهم واحد في اجتماعهم علىٰ أعدائهم[2]، وفي قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[3]، إن كانت يد المعطي، فالمعنىٰ: يد مواتية مطيعة غير ممتنعة، وإن كانت يد الآخذ، فالمعنىٰ: يد قاهرة مستولية، أو يد مُنعمة، أي: عن إنعام عليهم[4]، **وفي قوله تعالىٰ**: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾[5] أي: بين يدي المطر[6]، وفي الحديث: (**إنّ بين يدي الساعة كذّابين فاحذروهم**)[7] أي قدّامها، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ﴾[8] أي قُدّام نجواكم.

لقد كشف السّياق معاني لفظة (يد) في كلّ سياقاته المختلفة، حتّىٰ لا يكون المراد واحدا، بل بحسب سياقه النصّي، «**فإنّ الدّلالة في كلّ موضع بحسب سياقه،**

---

(١) سبق تخريجه، (ص١٠٠).

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ٤٢٥-٤٢٦، مادة (يدي)، والزبيدي، تاج العروس، ٤٠/ ٣٤٧-٣٤٨، مادة (يدي)

(٣) من الآية ٢٩، من سورة التوبة.

(٤) لأنّ قبول الجزية وترك أرواحهم نعمة عليهم، ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٥/ ٢٥٣.

(٥) من الآية ٥٧، من سورة الأعراف.

(٦) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٤٣٠.

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، (ص٨١٧)، رقم ٤٧١١.

(٨) من الآية ١٢، من سورة المجادلة.

وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحاليّة»[1]. وعند أوّل نظرة لهذه المساقات يبدو وكأنّها تكرار لخدمة المجاز الدلاليّة، أو أنها مُجرّد تجديد لعمل المجاز، وتكريس لدلالته بواسطة السياق، فحقيقة لفظ (اليد) تحقّقَت في العضو المعروف من الإنسان، وفي باقي المساقات حصّلنا المعنىٰ بطريق التجوّز، والسّياق هو قرينة المجاز، لكن السياقيين الميّالين لنظرية دلالة التركيب والاقتران يتوخّون الحقيقة في كلّ هذه المساقات، ويلتزمون نظرية (**أنّ الحقيقة في ما تمّ به التخاطُب**)، فالحقيقة حاصلة في كلّ مساقٍ بحسب آنيّة التخاطب في لحظة السياق ذاته، فالمعنىٰ بدلالة السياق المقالية أو الحاليّة هو عنوان الحقيقة، ودلالة السياق جَعَلت اللفظ علىٰ حقيقته في كلّ مساقٍ بحسَبه، **وذلك من باب دلالة اللفظ علىٰ ما به الامتياز**[2]، أي: امتياز اللفظ بمعناه السّياقي دون الوضعي، والامتياز نحن لا نلحظه أو نفهمه إلا في دلالة السّياق.

فيُراد من دلالة السياق - بفضل هذا الامتياز- مزاحمة خدمة المجاز حتىٰ محْقِها، وذلك بتقديم القرينة السياقية علىٰ المجازيّة في الدلالة علىٰ المعنىٰ، وقد كان العرب الأوائل يدركون المعاني حقيقةً بحسب مساقاتها، ولم يكن للمجاز سبيل في استعمال الكلام العربي، بل استقراء اللغة أثبت انتماء دلالة السياق للسان واعتبار أهل اللسان بها في الفهم والإفهام، دون الحاجة إلىٰ المرور في قناة المجاز وقرينته، فلا شيء غير السياق يكشف معاني اللفظ باختلاف مساقاته، ذلك المنهج هو صميم نظريّة (**استلزام الحقيقة الدّلالية لاقتران الألفاظ وتركيبها**)، والذي يقوده - بالطبع- في جانب التنظير الدلالي الشرعي ابن تيمية – رحمه الله - بصدقٍ ووفاءٍ[3]، كما

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٤.

(٢) ينظر: آل تيمية، المسودة، ٢/ ٩٩٣.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٨، و ٢٠/ ٤٩٦، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٦).

يقول: «إذا كان اللفظ لم يُنطق به إلا مقيّدا، فإنّه يسبق إلىٰ الذهن في كل موضع منه ما دلّ عليه ذلك الموضع، وأمّا إذا أُطلق فهو لا يستعمل في الكلام مطلقا قطّ»[1].

كيفيّة فهم النّص بدلالة السياق:

القرينة – التي هي دلالة السياق – عليها محطّ الأنظار في كشف المعنىٰ المقصود من اللفظ في سياقه لا بوضعه، فالقرينة دائما هي التي توضّح المراد المستفاد لا بطريق الوضْع، بل بطريق الفهم من لاحق الكلام أو سابقه علىٰ القصد المراد[2]؛ إذ إن القرينة هي: (**الأمر الدالّ علىٰ المراد من غير الاستعمال فيه**)، وهي قسمان: مقاليّة، وحاليّة، أو يقال: لفظية ومعنوية[3]، ويقول الرافعي[4]: «**سياسة القرينة في العربية شريعة من شرائع الألفاظ**»[5].

وأخصّ خصائص دلالة السياق كقرينة كاشفة عن المعنىٰ هو **فهم النص كوحدة متكاملة** أو حلقات مترابطة، وذلك بملاحظة تعلّق اللفظة بمجاورتها وتساوق الكلام بعضه بعد بعض، حتىٰ ينسجم النظم وينساق في مجراه الدّلالي فيكشف عن معنىٰ واحد متساوقٍ متجانس[6]. **بمعنىٰ أنّ الفهم بدلالة السّياق يتطلّب قراءة النّص كلفظة واحدة مع استحضار ظرفه الزماني والمكاني الكاشف عن مقامه وسبب مقاله.**

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٦.
(٢) ينظر: الكفوي، الكليات، (ص٧٣٤).
(٣) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٣/ ٥٧٥.
(٤) هو مصطفى صادق بن عبد الرزاق الرافعي، اللبناني الأصل المصري المنشأ، كاتب وعالم بالأدب، وشاعر، وفقيه، من مصنّفاته: ديوان شعر، وتاريخ آداب العرب، وإعجاز القرآن، ووحي القلم، توفي سنة ١٣٥٦هـ.
[ينظر: الأعلام، ٧/ ٢٣٥، ونثر الجواهر والدرر ٢/ ١٦٠١]
(٥) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٥٤).
(٦) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٣٨٨-٣٨٩).

وبحسب وصيّة الشاطبي: فإنّ «الذي يكون علىٰ بالٍ من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلىٰ أوّل الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أوّلها دون آخرها ولا في آخرها دون أوّلها،... فإن فرّق النّظر في أجزائه لا يتوصَّل به إلىٰ مراده، **فلا يصح الاقتصار في النظر علىٰ بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد**: **وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلّم**»[1].

لقد أعطانا الشاطبي من خلال هذا النص الوصفة الوافية لمنهج حمل النّص علىٰ دلالة السياق، وأولىٰ ركائز هذا المنهج هو: **ردّ الكلام بعضه إلىٰ بعض، أوّلِه إلىٰ آخره، وآخرِه إلىٰ أوّلِه**، حتىٰ ينسجم الكلام مع نفسه ويظهر علىٰ مقصود واحد؛ لأنّ «**مَن تدبّر الابتداء عرف الختم، ومَن تأمّل الختم لاح له الابتداء**»[2]، وإذا ما ظهرت دلالة السّياق بحسب هذه الوصفة فإنّها تنهض لبيان المجمل وتعميم الخاص وتخصيص العام وتحديد المعنىٰ بحسب اقتضاء السياق، فشأن السياق أن يفسّر الكلام بتفسير بعضه لبعض، كما أنّ تفسير القرآن بالقرآن نوع من الاستدلال بالسّياق؛ لأنّ «القرآن يفسّر بعضه بعضا، **وإنّ أفضل قرينة تقوم علىٰ حقيقة معنىٰ اللفظ: موافقته لما سَبَق له من القول، واتّفاقُه مع جملة المعنىٰ، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته**»[3].

كذلك اعتمد المنهج الأصولي القاعدة الدلاليّة التي تنصّ علىٰ أنّ: **(الكلام لِما سيق له مطلقا)**، وقالوا: **(مطلقا)** لكي تشمل السَّوْق اللغوي المفهوم من وضع اللغة، وهو المعنىٰ الأصلي المستفاد بقوّة اللغة، والسَّوْقَ الدّلالي المفهوم من تساوق

(١) الموافقات، ٤/ ٢٦٦، بتصرف بسيط.
(٢) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ٣/ ١٣٦.
(٣) محمد الزرقاني، مناهل العرفان، ٢/ ٥٢.

الكلام بعضه بعد بعض، وهو المعنىٰ المستنبط بحسّ المستمع وذوقه[1]، والقاعدة تعني بهذا الإطلاق: أنّ الكلام إذا سيق لمقصود فينبغي حصره في مساقه المقصود، حتىٰ لا يُستدلّ به علىٰ غيره، بل يُقصر علىٰ مساقه[2]؛ «**لأنّ القاعدة: أنّ اللفظ إذا سيق لبيان معنىٰ لا يُحتجّ به في غيره، فإنّ داعية المتكلّم منصرفة لِما توجّه له دون الأمور التي تغايره**»[3]، وكلُّ تطبيق سياقي يتّخذ هذه القاعدة مُسوّغا لدلالته وأساسا له، كما أُثر عن الشافعي أنّه قال: «**الكلام مفصّل في مقصوده، ومجمل في غير مقصوده**»[4].

والبحثُ جارٍ دائما عن الزّيادة الحاصلة بدلالة السّياق؛ **لأنّ سياق النّص يشتمل علىٰ فهم المعنىٰ وزيادة، وزيادة الفهم فهم**، وهي زيادة جارية علىٰ معهود لسان العرب[5]، فمن معهودها «**فَهْمُ غير المنطوق به من المنطوق، بدلالة سياق الكلام ومقصوده**»[6]، فأغراض المتكلّم في بعض كلامه «لا تُعْرف من الألفاظ، ولكنْ تكون المعاني الحاصلة من مجموعِ الكلام أدلةً علىٰ الأغراض والمقاصد،... كما أن القصد من التمثيل بقول: (كثير الرماد) كثرة القِرىٰ، وأنت لا تعرف ذلك من اللفظ الذي تسمعه، ولكنك تستدلّ عليه بمعناه»[7]، فدلالة السياق نوع من الاستدلال بالمعنىٰ علىٰ المعنىٰ، حتّىٰ تكون المفردات المنطوق بها غير مُرادةٍ وهي معزولة عن سياقها، بل في سياقها، «**فما عُلم من السّياق صار قرينةً للفظ، حتّىٰ صار المنطوق به كالخارج عن الغرض، وصار المسكوت عنه هو المقصود**»[8] .

---

(١) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٧.
(٢) ينظر: القرافي، الفروق، ٣/ ٢٣٣، والعقد المنظوم، (ص٧٤٨).
(٣) القرافي، العقد المنظوم، (ص٣٩٩).
(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٦٤.
(٥) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٣٦٢.
(٦) الغزالي، المستصفى، ٤/ ٤١١.
(٧) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٤٠٨).
(٨) الغزالي، أساس القياس، (ص٧١).

انقسام السّياق إلىٰ داخلي وخارجي:

يُقسّم بعض الدلاليّين دلالة السّياق إلىٰ سياقين، **الأوّل**: سوق الكلام بتساوق ألفاظه من داخله، فهو السياق الداخلي، **والثاني**: سوق الكلام في محيطه وخارجه، فهو السياق الخارجي.

أمّا السّياق الداخلي: فيعني: (**ربط القول بغرض مقصود، يدلّ عليه نظم الكلام وسوقه**) [(١)]، والغرض المقصود من السياق يستبين داخل رواق النّص بتسلسل كلامه وتساوق بعضه بعد بعض، **بمعنىٰ أنّه فهم النّص بكلّ قرائنه المقاليّة**، وهو مقصود السياق عند الأصوليين.

وأمّا السّياق الخارجي: فيعني: (**ملابسات الموقف الذي وقع فيه الكلام**)، «ويشمل الظّروف المحيطة بالموقف الذي صدر فيه الخطاب، وجميع القرائن الحاليّة التي تصبغ الخطاب ودلالته بصبغة خاصة»[(٢)]، وآكد ظروف الخطاب: الظرف الزماني والظرف المكاني المُحيطان بالكلام، وأسباب الخطاب وبواعثه، وهيئة المتكلّم حال كلامه، **وذلك يعني فهم النّص بكلّ قرائنه الحاليّة**، وقد أسماه علماء الدلالة المحدَثون بسياق (**الموقف**)، واعتدّوا به كدلالة رئيسيّة علىٰ المعنىٰ المقصود، وقالوا: لا غنىٰ عن سياق الموقف في فهم الكلام، فإن للسّياق الخارجي أثرا في فهم دلالة النّص[(٣)].

ومن اعتداد المفسّرين والفقهاء بالسياق الخارجي: تعويلهم علىٰ دلالة أسباب نزول آيات القرآن الكريم، الذي هو أقرب المسالك الدلاليّة الشرعيّة للسياق

(١) ينظر: د/ ردّة الله الطلحي، دلالة السياق، (ص٤٨).

(٢) د/ محمد يونس، المعنى وظلال المعنى، (ص١٦٢).

(٣) ينظر: لويس، اللغة في المجتمع، (ص٤٨)، ود/ ردة الله الطلحي، دلالة السياق، (ص١٨٥).

الخارجي، وقالوا: «**بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم الكتاب العزيز**»[1]، كما أدرك رواة الحديث أهميّة تعبيرات الوجه والإشارات اليدويّة حين الكلام، كدلالة سياقيّة خارجيّة دلّت عليها هيئة المتكلّم، فحرصوا علىٰ نقلها بأمانة، ومن ذلك: قولهم: (**وقد بسط النبي ﷺ رجله، واتكأ،... فقال النبي ﷺ واستوىٰ قاعدا، وقبض رجله ...**)[2]، وقولهم: (**وكان متكئا فجلس**)[3]، وقولهم: (**فتمعّر وجه النبيّ ﷺ**)[4]، فتلك سياقات خارجيّة أعانت علىٰ تحديد معنىٰ الكلام المروي عنه ﷺ وهو علىٰ تلك الحال.

وكثيرا ما يتمّ تجريد دلالة السياق من مساقها الخارجي وحصرها في مساقها الداخلي في البحث الأصولي، فبحث السّياق في أصول الفقه يستهدف سياق الكلام من داخله كألفاظ ونصوص دون امتداده إلىٰ خارجه، ولربّما استوفوا السياقات الخارجية كأسباب النّزول في مناسبات أخرىٰ، غير أنّ أبا إسحاق الشاطبي ربط ما بين السياقين وأوضح وجوب مراعاتهما كوحدة دلاليّة واحدة، فسياق الكلام عنده مرتبط بسوق ألفاظه ومساقه السببي والزمني والمكاني المقارن له، والتي هي من «**الأمور الخارجة - عن النّص- وعمدتها مقتضيات الأحوال**»[5]؛ لأنّ «المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان»[6].

(١) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ٢/ ٢٥٩.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٣/ ٤٣٢، وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد، ٨/ ١٧٦: (رواه أبو داود باختصار، ورواه أبو يعلى والبزار، وفيه ليث بن أبي سليم وهو مدلس، وبقية رجاله ثقات)، وتلك الألفاظ جاءت في سياق استقبال النبي ﷺ لوفد عبد القيس وزعيمهم الأشج.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، (ص٤٣٠)، رقم ٢٦٥٤، واللفظ جاء في سياق النهي عن كبيرة شهادة الزور.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللقطة، باب ضالّة الإبل، (ص٣٩٠)، رقم ٢٤٢٧، واللفظ جاء في سياق حكم التقاط ضالّة الإبل.

(٥) الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٤٦.

(٦) المرجع السابق، ٤/ ٢٦٦.

التصنيف الذّوقي لدلالة السياق وأثره في الاستدلال:

يصف علماء الأصول والتفسير وشرّاح الحديث دلالةَ السياق **بالدلالة الذوقيّة الإرشادية**، ويقولون: (السّياق يُرشد إلىٰ كذا) [1]، وبواسطتها يستخلصون مقاصد النّص وإشاراته، كما يوحي إلىٰ ذلك عنوان ابن القيم لها بقوله: «**إرشادات السياق**» ثمّ قال: «**السّياق يرشد إلىٰ تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال...**»[2].

والاسترشاد بدلالة السّياق يَعتِمد علىٰ **الذّوق والمراقبة والفحص، فهي** منبثقة من ذوق المستمع أو القارئ بحسب حسّه اللغوي وإدراكه الدّلالي، و(**الذّوق**): نور عرفاني، يقذفه الحقُّ بتجلّيه في قلوب العارفين، فيفرّقون به بين الصحيح والفاسد، من غير أن يَنقلوا ذلك من كتاب أو غيره، **وهو في فنّ الدّلالة والبيان يعني**: المَلَكَة البلاغيّة التي تحصل بِمُمارسة اللسان والدربةِ علىٰ أساليبه وإدراك خواصّ تركيبه، فهي حصيلة معرفيّة جامعة لفنون التعبير، وهي أعمّ من تلك القوانين العلميّة التي استنبطها أهل الصناعة[3].

وما دام أنّ الذّوق المشتمل علىٰ هذه الصفة العرفانيّة الخافية هو المُتحكّم في استنباط دلالة السياق، فلا غرابة - حينئذ- أن يصعب علىٰ الذائق المستنبِط إقامةُ الدليل الحسّي علىٰ اعتبارها، حتّىٰ ولو سهل عليه إدراكها، فدلالة السّياق بهذا

---

(١) وذلك متردّد في غضون شروحهم، ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٦/ ٢٠٢، وابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ١/ ٨٣، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٧٥، وابن حجر، فتح الباري، ١/ ١٢٤، و٧/ ٢٠٩.

(٢) بدائع الفوائد، ٤/ ٧٨٩، وهي فائدة مستفادة من أقوال الإمام العز بن عبد السلام، ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٧٥، كما لابن دقيق العيد كلام مماثل في إحكام الأحكام، ١/ ٨٣.

(٣) ينظر: مقدمة ابن خلدون، (ص٥٦٢).

الاعتبار هي من (**السهل المُمتنع**) يفهمها كلّ ذي ذائقة لغوية مع وعورة التعبير عن دليل اعتبارها، ممّا يجعل إنكار الخصم لها أسهل من دفاع المستدل بها، كما وصفها كذلك الإمام ابن دقيق[1] العيد بقوله: «**ودلالة السياق لا يُقام عليها دليل، وكذلك لو فُهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعَسُر**، فالنّاظر يرجع إلىٰ ذوقه، والمناظر يرجع إلىٰ دينه وإنصافه»[2]، وقال في موضعٍ آخر بعد أن سمّىٰ دلالة السياق بمقاصد الكلام: «وفهم مقاصد الكلام نافع بالنسبة إلىٰ النظر وللأصوليين ... وهو عندي قاعدة صحيحة نافعة للناظر في نفسه، **غير أن المناظر الجدلي قد ينازع في المفهوم، ويَعْسُر تقريرُه عليه**»[3].

ونستطيع أن نلمح الذّوق في السّياق: بأن الشافعي - في أحد أقواله- جَعَل سياق قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[4] لا يدلّ علىٰ وجوب زكاة الحلي، مصيراً منه إلىٰ أن العموم في صيغة (الذهب) لم يكن في سياق في ما يجب من الزكاة وما لا يجب، ولا لقصد وجوب الزكاة في قليل الذهب وكثيره، بل في سياق ذّم تارك الزكاة ووعيده، **فمقصود الآية مُفصّل في تحريم الكنز مُجمل في غيره**، وإذا سيق الكلام لأمرٍ مقصودٍ وَجَب حمله علىٰ المحلّ المقصود دون غيره، وقد خالفه الأكثرون، تمسّكا منهم

---

(١) هو محمد بن علي القشيري المنفلوطي الشافعي المصري، ابن دقيق العيد، كان ممّن له خبرة تامّة بعلوم الشريعة، أخذ فقه المالكية من والده، ثم الشافعية من العز بن عبد السلام، توفي سنة ٧٠٢هـ من مصنفاته: الإلمام في الحديث، وشرحه الإمام، وشرح مختصر ابن الحاجب، وشرح عمدة الأحكام.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١١٥، وطبقات الشافعية للإسنوي، ٢/ ١٠٢]

(٢) إحكام الأحكام، ٢/ ١٨٧.

(٣) المرجع السابق، ٤/ ١٨٤.

(٤) من الآية ٣٤، من سورة التوبة.

بصيغة العموم المُدركة بدلالة الحسّ اللغوي، لا بالذوق البياني، وصيغة العموم ثبتت من غير معارض، فلا منافاة بين قصد الذّمّ والعموم، فالأمران مقصودان عند من لا يعتبر بدلالة سياق الذمّ في الآية [1]، ولا يخفىٰ عُسْر إقناع الخصم بدلالة سياق الذمّ في الآية، مادام أنّ الخصم مُتمسّكٌ بظاهر اللغة، مُنغلق عن باطنها، مُقدّم ما بان بدليل الحس، مُعرض عمّا لاح بدليل الذوق.

ولأجل هذه الغشاوة في تقييم دلالة السياق قال عنها الزركشي: «**أنكرها بعضهم، ومَن جهل شيئا أنكره، وقال بعضهم: إنّها مُتّفق عليها**»[2]، **والإنصاف المنهجي يقتضي الاتّفاق عليها من حيث المبدأ الاستدلالي**، فالكلّ يعتبر السياق مرشدا إلىٰ مقاصد المتكلّم؛ لأنّ واقع اللغة كذلك، فـ«كلام العرب علىٰ الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنىٰ المساق في دلالة الصِّيغ، وإلا صار ضحكةً وهزءة»[3]، **كما أنّ الموضوعية تقتضي اختلاف النّظّار في كيفيّة المساق في بعض النّصوص**، فقد يعتبر أحد العلماء مساق النّص علىٰ جهة لا يراها مُخالفُه، أو لا ينتبه إلىٰ إرشاد مساقه، أو قد يغلّب المخالف ظاهر النّص علىٰ ذائقة السياق، **ومن أمثلة ذلك**: أنّ الإمام الشافعي - رحمه الله- يرىٰ جواز العود في الهبة استدلالا بآخر مساق قول النبي ﷺ: (**ليس لنا مثل السوء، الذي يعود في هبته كالكلب يرجع في قيئه**)[4]، فالكلب يجوز

(١) ينظر، الآمدي، الإحكام، ٢، ٢٨٠، والرازي، المحصول، ٣/ ١٣٥، والقرافي، العقد المنظوم، (ص٧٤٧)، والأصفهاني، بيان المختصر ٢/ ٢٣٣، ، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٢٥، ٣٤٦، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٥٧، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٢٣٠، وجاء عن الشافعي القول بالعموم، صحّحه السبكي في: رفع الحاجب، ٣/ ٢٢٤.

(٢) البحر المحيط، ٤/ ٣٧٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤١٩.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الهبة، باب: لا يحل لأحد أن يرجع في هبته (ص ٤٢٤) رقم ٢٦٢٢، واللفظ له، ومسلم، باب تحريم الرجوع في الصدقة بعد القبض (ص ٧٠٩) رقم ٤١٧٥.

له العَود في قيئه، وخالفه الإمام أحمد بن حنبل- رحمه الله- استرشادا بأول سياق الكلام، فقال أحمد: ألا تراه يقول ﷺ: (**ليس لنا مثل السوء**)، وهذا مثل سوء فلا يكون لنا[1].

أصالة دلالة السياق اللغويّة:

اعتمد الأصوليون دلالة السّياق منهجا للفهم لأجل أصالتها لغويّا، فهي دلالة أصيلة اعتبر بها أهل اللغة وعدّوها أحد أركان فهم الكلام، كما أكدها أبو بكر الأنباري اللغوي[2] بقوله: «**إنّ كلام العرب يُصحّح بعضُه بعضا، ويرتبط أوّله بآخره، ولا يُعرف معنىٰ الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه**، فلا يجوز وقوع اللفظة علىٰ المعنيين المتضادين، لأنها يتقدّمها ويأتي بعدها ما يدلّ علىٰ خصوصية أحد المعنيين دون الآخر،...»[3]، وكذلك استثمر الأصوليون دلالة النّص الشرعي من دلالة السياق، فكما نفهم مراد الشارع بدلالة وضع اللغة فإنّنا نفهمه كذلك «**بسياق الكلام الذي أنشئ الكلام له**»[4].

ومن عراقة الفهم بدلالة السياق في منهج السلف:

- الفهم المُقتبس من مجموع سياق الآيتين الكريمتين في قوله - تعالىٰ-: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[5] مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾[6] فقد

(١) ينظر: الطوفي شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٦٤، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٧٥.

(٢) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري، النحوي اللغوي، من مصنفاته: غريب الحديث، والأضداد، وشرح المعلقات، وإيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله، وغيرها، توفي سنة ٣٢٨هـ.

[ينظر: بغية الوعاة، ١/ ١٨٧، وطبقات الحنابلة، ٢/ ٥٨]

(٣) الأضداد، (ص٢).

(٤) الغزالي، أساس القياس، (ص٥٢-٥٣).

(٥) من الآية ١٥، من سورة الأحقاف.

(٦) من الآية ١٤، من سورة لقمان.

جاء عن عليّ بن أبي طالب[١] وابن عباس[٢] - رضي الله عنهم- أنهما اقتبسا من سياق مجموع الآيتين: بأنّ أقلّ مدّة حمل المرأة ستة أشهر[٣].

- عن مسلم بن يسار[٤] – رحمه الله- قال: «إذا حدَّثت عن الله حديثا فقِفْ، حتىٰ تَنظُر ما قبلَه وما بعدَه»[٥].

- فهم الإمام مالك بن أنس – رحمه الله- أنّ مَن سبّ الصحابة لا حظّ له في الفيء، استدلالا بسياق قول الله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[٦]،وقد جاءت في سياق الفيء وأحكامه[٧].

أهميّة دلالة السّياق في فهم الدلالة:

تنبع أهميّة دلالة السياق من كون المعنىٰ لا ينكشف تمام الانكشاف إلا من خلال تسويق وحداته اللغوية، بمعنىٰ وضعها في مساقها الصحيح، فالسّياق هو الصورة الكليّة للنّص التي تنتظم فيها الصّور الجزئية، ولا يُفهم كلّ جزء إلا في موقعه

(١) أخرجه عن علي رضي الله عنه: مالك في الموطأ ٢/ ٣٨٦، والبيهقي في الكبرى، ٧/ ٧٢٧.
(٢) أخرجه عن ابن عباس رضي الله عنهما: ابن جرير في تفسيره ٢/ ٥٨٨، وعبد الرزاق في المصنف، ٧/ ٣٥١.
(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٧، والرازي، المحصول، ١/ ٤١١، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٧٠.
(٤) هو مسلم بن يسار الأموي بالولاء، أبو عبد الله، تابعي ثقة، وفقيه ناسك، من رجال الحديث، أصله من مكة سكن البصرة فكان مُفتيها، توفي سنة ١٠٠هـ، وقيل ١٠١هـ.
[ينظر حلية الأولياء، ٢/ ٢٩٢، وتهذيب التهذيب ١٠/ ١٢٧]
(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ٧/ ٢٣١، وأبو نعيم في الحلية، ٢/ ٢٩٢، والهروي، في ذمّ الكلام، ٥/ ٣٤.
(٦) من الآية ١٠، من سورة الحشر.
(٧) أخرجه أبو نعيم في الحلية، ٦/ ٣٢٧، وابن عبد البر في الانتقاء، (ص ٧٣)، وينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٨/ ٣٢.

من الكلّ؛ لأنّ المعنىٰ القصدي لكلّ كلمة أو جملة لا يكتمل إلا بوصْلِها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار النّص، فيتعّهد السياق بوزن هذه الوَصلات حسب المراد الصحيح، ويضبط إشارات الإحالة بين عناصر النّص، كما أكّده ابن دقيق العيد بقوله: «أمّا السّياق والقرائن: **فإنّها الدّالة علىٰ مراد المتكلم من كلامه. وهي المرشدة إلىٰ بيان المجملات، وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة. فإنها مفيدة في مواضع لا تحصىٰ**»[8]، كذلك كرّر ابن القيّم هذه الأهميّة للسياق بقوله: «السياق يرشد إلىٰ تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، **وهذا من أعظم القرائن الدالّة علىٰ مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته**»[9].

أصبح من بدهيّات علم الدلالة أنّ **دلالة السّياق من أهمّ ما يستعين به المفسّر علىٰ استبانة المعنىٰ والإحاطة بالفحوىٰ**، فمَن أراد استكثار المعاني الصحيحة من نصوص الشريعة فعليه بـ«النظر إلىٰ مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها، واستعمالها بحسب السّياق»[10]، **والاسترشاد بالسّياق حصانةٌ من الغلط، وصيانةٌ عن الزّلل**؛ لذلك فإنّ «مَن تدبّر القرآن، وتدبّر ما قبل الآية وما بعدها، وعَرَف مقصود القرآن، تبيّن له المراد، وعرف الهدىٰ والرسالة، وعرف السّداد من الانحراف والاعوجاج، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرّد عن سائر ما يُبيِّن معناه، فهذا منشأ الغلط من الغالطين»[11]، وبناءً علىٰ هذا التأسيس في أهميّة السياق: «يقصر

---

(٨) إحكام الأحكام، ٢/ ٢١.

(٩) بدائع الفوائد، ٤/ ٧٨٩، وكان أوّل من أكّد هذه القولة في أهمية السياق العز بن عبد السلام، كما نقلها عنه الزركشي في البحر المحيط، ٤/ ٣٥٧، فقال: (السياق يرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات).

(١٠) الزركشي، البرهان، ٢/ ١٧٢، وينظر: السيوطي، الإتقان، ٦/ ٢٣٠٥.

(١١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٥/ ٩٤.

بعض العلماء ويتوحّل في خَضْخاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة **علىٰ اعتصار الألفاظ**، ويوجّه رأيَه إلىٰ اللفظ مقتنعاً به،... ويُهمِل ما قدّمناه من الاستعانة بما يحفّ بالكلام من **حافات القرائن والاصطلاحات والسياق**»[1].

وممّا قاله الدّلاليّون المُحدَثون عن أهميّة السّياق: **يجعل المعنىٰ سهل الانقياد للملاحظة والتحليل لموضوعي، حيث يُعالج كلمات النّص باعتبارها أحداثا وأفعالا وعادات، تقبل الفهم والتحليل والموضوعية والملاحظة**، وذلك يُبعد النّصَ عن حال تحجّره بعقدة الألغاز، واستحالة الفهم بالإحالات الرمزية المُغلَقة[2].

ثمرة دلالة السياق:

لقد أنتجت دلالة السياق ثمرات دلاليّة بيّنة، وأخص ثمراتها في فهم نصوص الشريعة بحسب ما ارتآه ابن تيمية: أنّها تعمل علىٰ التوفيق بين دلالة المعنىٰ اللفظي ودلالة الفحوىٰ القصدي، وذلك التوفيق كفيل بتصحيح أغلاط تفسير النّص عند بعض المتأخرين، فإنّ بعضهم أخطأ في حمل النّص الشرعي علىٰ معناه الصحيح من جهتين: **إحداهما**: جهة أخطأ فيها قوم بتحميل النّص ما يعتقدونه من معاني مقاصديّة دون اعتبار المعنىٰ اللغوي، **والأخرىٰ**: جهة أخطأ فيها قوم بتفسير النّص علىٰ مجرّد ما يسوغ من النّطق العربي، من غير نظر إلىٰ مقاصد الكلام وحال المتكلّم.

فالأوّلون: أسرفوا في حمل اللفظ علىٰ المعاني القصديّة المُؤوّلة، وأجحفوا في سلْب استحقاقاته اللغوية الوضعيّة، **والآخرون**: حبسوا اللفظ في ما يجوز أن يُريد به العربي، وبخسوه ما يستحقّه من دلالات سياقية ومقاصد كلاميّة[3].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص٢٠٤).

(٢) ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة، (ص٧٣)، وهذا المديح هو من إطراء الفيلسوف البريطاني اللساني الشهير (فيرث ١٨٩٠-١٩٦٠م) لدلالة السياق، ويُعدّ أحد منظري دلالة السياق الحديثة.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٢، ٣٣).

وإن كان نظر الأوّلين إلىٰ المعنىٰ أسبق، ونظر الآخرين إلىٰ اللفظ أسبق، فإنّ الفهم بمقتضىٰ مقاصد الكلام وسياقه مع طرح دلالة اللغة ووضعها قصور في الفهم وعبث بإرادة المتكلّم، كما إنّ تصلّب الفهم في الدّلالة اللغوية الوضعيّة دون الاستنارة في سياق الكلام ومقاصده تفريط بفحوىٰ الدّلالة وتعريض للفهم بالغلط، فيجب - حينئذ- استثمار الدلالة السياقية بالطريقة التي تردم هذا النّقص عند الطرفين، إذ هي الرّابطة بين دلالة اللغة وقصد الكلام، فيلتئم المعنىٰ اللغوي مع المراد القصدي، فلا مَحيص من «النظر في كلِّ آية وحديث بخصوصه وسياقه، وما يبيّن معناه من القرآن والدَّلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة،... **ونافع في كلِّ علم خبري أو إنشائي، وفىٰ كلِّ استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة، وفىٰ سائر أدلة الخلق** »[1].

وإذا استثمرنا هذه الثمرة في لفظ تعيين دلالة (وجه الله) من قول المولىٰ - تبارك وتعالىٰ-: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[2] فسنجده مثالا قريبا مناسبا، فقد جاء في معنىٰ (وجه الله) عن السلف قولان، يتوسطهما قول ثالث تمّ استثماره بدلالة السياق:

أما القول الأول: فقد حمَل لفظ: (وجه الله) في الآية علىٰ معنىٰ القبلة، التي هي الكعبة[3]، وهو تفسير موغل في الحَمل القصدي بلا اعتبار للدلالة اللغوية.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٨-١٩.

(٢) الآية ١١٥، من سورة البقرة.

(٣) وهو المُروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد رحمه الله، والمنقول عن الشافعي، ينظر: تفسير الطبري، ١/ ٥٧٨، والبيهقي، الأسماء والصفات، ٢/ ١٠٦-١٠٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٩٣، وتفسير ابن كثير، ١/ ٣٩١.

وأما القول الثاني: فقد عدّ لفظ: (وجه الله) في الآية من الصفات[1]، فهي دالّة علىٰ صفة وجه الله الكريم، وهو تفسير مُحافظ علىٰ دلالة الحقيقة اللغوية في موضع لا يُساعده السياق، ففي السّياق ذكر جهات المشرق والمغرب، التي تجعل للوِجهة حظّا في معنىٰ الوجه[2].

وأمّا القول الثالث المُستثمر من دلالة السياق: فهو أن الآية لا تعرّض فيها للقبلة ولا لحكم الاستقبال، بل لمعنىٰ: إنّ الله في وجهتكم، أينما توجّهتم فأنتم تتوجّهون إلىٰ الله، الذي هو محيط بكم، والذي هو أكبر من كلّ شيء، وذلك المعنىٰ تمّ استثماره من سياق الآية الذي سيق لبيان عظمة الله تعالىٰ وسَعته، وأنه محيط بالعالم العلوي والسفلي، وذلك يتبيّن بتساوق ألفاظ الآية، فقد ذكر الله تعالىٰ أوّلا إحاطة ملكه بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ فنبّهنا لذلك، ثمّ ذكر عظمته وأنه أكبر من كلّ شيء بقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، فعلمنا أن إحاطته تعالىٰ يلزم منها أنّ العبد أينما ولّىٰ وجهه فقد توجّه إلىٰ الله، ثمّ ختم باسمين دالّين علىٰ العظمة بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ فصار كالتقرير والبيان لمعنىٰ الإحاطة والعظمة والسّعة، التي جاء سياق الآية علىٰ وِزانها[3].

فتأمّل معنىٰ اللفظ من خلال موقعه في السياق، تتعرّفْ علىٰ معناه الّلائق بالتركيب، بما لا يُخاصِم دلالة اللغة، ولا يناقض قصد الكلام وسياقه.

---

(١) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٤١٣)، وهو ظاهر رأي الدارمي، ينظر: ذات المرجع، (ص٤٠٨).

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ١٩٣، وينظر ذات المرجع: ٢/ ٤٢٩، و ٦/ ١٦.

(٣) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المُرسلة، (ص٤١٤).

تطبيقات أصوليّة علىٰ دلالة السياق:

١/ بيان المجمل بدلالة السياق: كما في قوله النبي ﷺ: **(الخالة بمنزلة الأمّ)**، فيحتمل أنّ الخالة بمنزلة الأم في الإرث، ويحتمل أنها مساوية لها في البر والنفقة، ويحتمل أنها بمنزلتها من حيث الحنوّ والشفقة علىٰ الولد، ودلّ سياق الحديث علىٰ أنّها بمنزلة الأمّ في الحضانة، فقد جاء فيه: أنّه ﷺ خرج من مكة بعد عُمْرته، فتبعتهم بنت حمزة – رضي الله عنه– تنادي: يا عمّ يا عمّ، فتناولها عليٌّ – رضي الله عن– فأخذ بيدها، فاختصم فيها عليٌّ وزيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب، فقال علي أنا أحق بها وهي ابنة عمي، وقال جعفر بنت عمّي وخالتها تحتي، وقال زيدٌ بنت أخي، فقضىٰ النبي ﷺ لخالتها، وقال: **(الخالة بمنزلة الأم)** [١]، فالسّياق كشف اختصاص هذه المنزلة بمعنىٰ الحضانة؛ لأنّها تَقرُب من حنوّ الأمّ وشفقتها[٢].

٢/ إزالة الإشكال بدلالة السياق: كما أشكل قول زكريا عليه السلام في قول الله تعالىٰ: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا ﴾[٣]، هل هو يُنكر كون الولد له، أو يستثبت من ربّه كيفيّة كونه؟، ودلالة السياق تدلّ علىٰ أنّه يستثبت عن الوجه الذي يكون من قِبَلِه الولد، فيسأل هل سأقوىٰ علىٰ ما ضعفت عنه، وتجعل زوجتي ولودا، أو بأن أنكح زوجا غير زوجتي العاقر؟، بدليل أنه عليه السلام في سياق القصّة هو المبتدئ مسألة الولد من ربّه بقوله: ﴿ فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ﴾[٤]، فكيف ينكر حصول شيء قد طلبه؟[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب عُمرة القضاء، (ص٧٢٠)، رقم ٤٢٥١.
(٢) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٥، وابن حجر، فتح الباري، ٧/ ٦٤٥.
(٣) الآية ٨، من سورة مريم.
(٤) من الآية ٥، من سورة مريم.
(٥) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، ١٦/ ٦٠.

٣/ حمل الكلام علىٰ تفصيله المقصود بدلالة السياق: من ذلك قوله ﷺ: **(كلّ مولود يولَد علىٰ الفطرة، فأبواه يُهّودانه أو يُنصّرانه، أو يُمجّسانه)**[١]، فالحديث سيق لقصد بيان ما هو في نفس الأمر الواقع من ولادة المولود علىٰ الإسلام الذي هو الفطرة، ثم قد يطرأ تبديله بفعل الأبوين لغير الإسلام، فلا يُستدلّ بالحديث علىٰ غير مقصوده المُساق له، كالاستدلال به علىٰ عدم صحة استرقاق المولود، وعلىٰ إنّه إن مات طفلا غير مُميّز وأبواه غير مسلمين لا يرثانه، لمانع اختلاف الدّين؛ لأنّ الحديث سيق لبيان ما هو في نفس الأمر، لا لتفصيل أحكام الدنيا، فلا يصح الاستدلال به علىٰ غير مقصوده[٢].

٤/ تخصيص العام بدلالة سياق الامتنان أو المديح: كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾[٣]، فنكاح ملك اليمين عام جاء في مساق الامتنان، فلا يُحمل هذا العموم علىٰ جواز الجمع بين الأختين من ملك اليمين؛ لأنّ ذلك العموم لم يكن في سياق تفصيل ما يحرم وما لا يحرم من النساء، فيقدّم عليه حكم قوله تعالىٰ: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾[٤]، الوارد في سياق ذكر المحرمات وعدّها علىٰ الاستقصاء، أمّا آية الجواز فقد سيقت للامتنان[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، (ص٢٢١)، رقم ١٣٨٥، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، (ص٧٧٩)، رقم ٦٧٥٥.

(٢) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض، ٨/ ٣٨٣، وابن القيم، أحكام أهل الذمة، ٢/ ١٠٢٠، وابن حجر، فتح الباري، ٣/ ٣١٧، ٣١٩.

(٣) من الآية ٢٥، من سورة النساء.

(٤) من الآية ٢٣، من سورة النساء.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٦٢-٣٦٣، والقرافي، الفروق، ٣/ ٢٣٣.

٥/ حمل المدح على الذمّ في سياق الذّم، والذمّ على المدح في سياق المدح: كما في قوله تعالى: ﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾[١]، فالصيغة تدلّ بوضعها على المدح، وتساوق الآيات يدلّ على الذّم، فيحمل عليه[٢]، كما إذا نظرنا إلى قول الله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوۡ أَن نَّفۡعَلَ فِيٓ أَمۡوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْۖ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾[٣]، وجدنا أنّ هذا المديح لنبيّ الله شُعيب – عليه السلام- جاء في سياق السخريّة والهزء، فيُحمل عليه[٤]، ومن ذلك ما يُروى عن عمر – رضي الله عنه- أنه قال: (نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه)[٥]، يقتضي في ظاهره أنه خاف وعصى، وذلك ذمّ، والكلام سيق للمدح وإبعاد طوره عن المعصية، فيتعيّن حمله على المدح المقتضي أنّه حتّى في حال عدم الخوف لا يعصي ربّه، كيف وهو على وجلٍ مستمرّ منه[٦].

وقد تأتي الجملة ذاتها في سياقين مختلفين، فتُحمل في كلّ سياق على ما اقتضاه من مدح أو ذمّ رغم وحدة الصيغة، كجملة: (اعملوا ما شئتم)، ففي سياق قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾[٧]، اقتضت الذّمّ؛ لأنّها في سياق وعد وتهديد، وفي سياق قوله ﷺ: **(لعلّ الله اطّلع على أهل بدر**

(١) الآية ١٦، من سورة النمل.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٥٧.

(٣) الآية ٨٧، من سورة هود.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، ١٨/ ٣٦.

(٥) قال عنه السخاوي في المقاصد الحسنة، (ص٥٢٦) وكذلك العجلوني في كشف الخفاء، ٢/ ٣٢٣: اشتهر في كلام الأصوليين وأصحاب المعاني وأهل العربية، من حديث عمر، وذكر البهاء السبكي أنه لم يظفر به في شيء من الكتب، وذُكر عن الحافظ ابن حجر أنه ظفر به في مشكل الحديث لابن قتيبة من غير إسناد.

(٦) ينظر: القرافي، شرح مختصر التنقيح، (ص١٠٨)، والفروق، ١/ ١٦٠، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٦٤، وابن القيم، طريق الهجرتين، (ص٢٧١)، والزركشي، البرهان، ٣/ ٣٦٥.

(٧) الآية ٨٧، من سورة هود.

فقال: **اعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم)** [1]، اقتضت المدح؛ لأنّها في سياق تلطّف وتَرحُّم، والقاعدة الدّلالية الصحيحة في مثل ذلك: «**كلّ صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وإن كانت ذمّا بالوضع، وكلّ صفة وقعت في سياق الذمّ كانت ذمّا، وإن كانت مدحا بالوضع**»[2]. وذلك الأسلوب المفسّر لسياق المدح والذمّ هو من معهود لسان العرب في نثره ونظمه، كالأبيات الشهيرة التي تقول:

لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عدد ... لَيسوا من الشرِّ في شيءٍ وإنْ هانا

يجْزُون من ظُلم أهل الظلم مغفرةً ... ومِن إساءة أهل السوء إحسانا

كأنّ ربّك لم يخلُق لخشيته ... سواهمُ من جميع النّاس إنسانا[*]

٦/ القِران في النّظم لا يوجب القِران في الحكم: وهو قول جمهور الأصوليين[3]، فلا يثبتون أيّ دلالة لمجرّد الاقتران، وهو: (أن يرد لفظ لمعنىٰ، ويقترن به لفظ آخر يحتمل ذلك المعنىٰ وغيره) [4]، فاقتران لفظين في سياق واحد لا يفيد تماثلهما في

(*) الأبيات لقريط بن أنيف من بني العنبر، وهي أول أبيات ديوان الحماسة لأبي تمّام، [ينظر: التبريزي، شرح ديوان الحماسة، ١/ ٣]، وقال ابن عبد ربّه في العقد الفريد، ٢/ ٣٢٣: ولم يرد بهذا وصفهم بالحلم ولا بالخشية لله، وإنّما أراد به الذلّ والعجز، كما قال النجاشي في رهط تميم بن مقبل:

قبيلة لا يخفرون بذمّة ... ولا يَظلمون النّاسَ حبّة خردل

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة الفتح، (ص ٧٢٣)، رقم ٤٢٧٤، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أهل بدر، (ص١٠٩٨)، رقم ٦٤٠١.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٥٧.

(٣) ينظر: الإسنوي، التمهيد، (ص٢٧٣)، و الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٦٨، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٩٥٤والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٦٣.

(٤) ينظر: الإسنوي، التمهيد، (ص٢٧٣).

الحكم لمجرّد الاقتران، **خاصّة في اقتران الجمل التامّة غير الناقصة**، والدليل علىٰ ذلك هي دلالة السياق نفسها؛ إذ إن «**الأصل في كل كلام تامّ أن يكون مستندا بنفسه، والواو للنّظم، فلا يوجب القران في الحكم**»[1]، بمعنىٰ أنّ السّياق شاهد علىٰ نفي دلالة الاقتران، وذلك كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[2]، فاقتران الاعتكاف بالصوم في السياق لا يدلّ علىٰ اشتراط الصوم للاعتكاف؛ لأن السياق أثبت استقلال كلّ جملة لوحدها[3]، وفي الحديث أنه ﷺ قال: (**الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة: الختان، والاستحداد، وقصّ الشارب، وتقليم الأظفار، ونتف الآباط**)[4]، فمقصود اقتران خصال الفطرة في هذا السياق هو دخولها في معنىٰ الفطرة، لا أنْ يلزم من القران حَمْلُ ما هو واجب التكليف منها علىٰ ما هو مندوب، أو ما هو مندوب علىٰ ما هو واجب؛ لأنّ دلالة السياق فيه تمنع من دلالة الاقتران[5]، وكقول سلمان -رضي الله عنه-: (نهانا أن نستنجي باليمين أو برجيع[6])[7]، فلا يلزم من انتفاء الإجزاء بالرجيع انتفاؤه باليمين بموجب هذا الاقتران، بل يدل علىٰ مطلق النهي وهو القدر المشترك بين التحريم والكراهية، خلافا لبعض الظاهريّة[8]، والقاعدة الدّلاليّة الصحيحة لحمل مثل هذا الاقتران تقول: (**يقتضي الاقتران التشريك في أصل المعنىٰ، لا في جميع أحكامه**)[9].

(١) البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٦٣.
(٢) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.
(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٦٨، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٩٥٤.
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار، (ص١٠٣٦)، رقم ٥٨٩١، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، (ص١٢٤)، رقم ٥٩٨.
(٥) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٩٥٤.
(٦) الرجيع هو: العذرة أو الروث. ينظر: ابن الأثير، النهاية، ٢/ ٢٠٣، مادة (رجع).
(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، (ص١٢٥)، رقم ٦٠٦.
(٨) ينظر: المقّري، القواعد، ١/ ٣٢٣.
(٩) ينظر: المرجع السابق، ١/ ٣٢٣، قاعدة رقم (٩٨).

٧/ **ترجيح أحد الأقوال الفقهية بدلالة السياق**: كترجيح قول: إن المسلم لا يقتل بالذمّي، فعندما استدلّ المخالف القائل بقتل المسلم بالذمّي بعموم قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾[١]، فإنّه جاء في سياق الآية ما يشهد علىٰ أن الكافر لا يدخل في هذا العموم، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ﴾؛ لأن صدقة الكافر لا تُكفّر عنه شيئا[٢].

* * *

(١) من الآية ٤٥، من سورة المائدة.

(٢) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ١٧-١٨.

المطلب الثاني:

الحمل على البيان الشرعي

١- المراد بالبيان في عرف الأصوليين:

يشتهر البيان عند الأصوليين بأنّه: «**إظهار المعنىٰ وإيضاحه للمخاطَب، منفصلا ممّا يلتبس به ويشتبه من أجله**»[1]، فالبيان كما يشتمل علىٰ ظهور الخطاب المُبتَدأ، الآتي بلفظٍ مفيد، رشيقِ الدّلالة علىٰ مقاصده، كذلك يشتمل علىٰ إظهار الخطاب الخفيّ والمُشكل بالتبيين والتوضيح، كبيان العام بحمله علىٰ الخاص، والمجمل بحمله علىٰ المبيّن، ومنه النّسخ، الذي هو بيان مدّة الحكم بعد أن كان في وَهْمِنا وتقديرنا بقاؤه[2].

فالبيان اسم جامع للخطاب الظاهر بنفسِه أو الخطابِ المُظهر لغيره، كذلك جعله الإمام الشافعي واسعا مُتشعّبًا في قوله: «البيان: **اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع**، فأقلّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنّها بيان لمن خوطب بها ممّن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده، وان كان بعضُها أشدَّ تأكيدَ بيانٍ من بعض، ومختلفة عند مَن يجهل لسان العرب»[3].

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٣٨، وينظر: أصول السرخسي، ٢/ ٢٧، وأبو يعلى، العدّة، ١/ ١٠٠-١٠٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٥.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) الرسالة (٢٢)، وقد نقَد الجصّاص في أصوله ١/ ٢٣٨، عموميّات حدّ الشافعي للبيان، لكنّ تعبير الشافعي عن البيان يُعتبر وصفا وليس حدّا، والوصف يحتمل العموميّات، ينظر: ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٨٥، والبصري، المعتمد، ١/ ٢٩٤، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٥٨.

وقد سار علىٰ هذا النّسق الجامع للبيان عامّة الأصوليين في نظرتهم الأولىٰ للبيان، أمَارةُ ذلك أنّه لمّا عرّف أبو بكر الصيرفي[1] البيانَ بأنّه: (**إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلىٰ حيّز التجلّي**)، توارد الأصوليون علىٰ نقده، من جهة أنّه لا يصدق علىٰ بيان الخطاب المبتدأ إذا كان ظاهر المعنىٰ بيّنَ المراد، وهو بيان وِفاقا[2].

لكنّ استعمالات الأصوليين للفظ (البيان) كمصطلح دلالي تمّت في مضامين استبانة الخطاب الخفي أثناء (**التبيين والإظهار**)، إذ يباشر البيان عمل **الإبانة والتبيين**، وذلك فعل المُبيّن، كالسلام للتسليم، والكلام للتكليم[3]، وما بين **البيان والتبيين** من فرقٍ – كما يقول ابن حزم- هو: **أنّ البيان**: «كون الشيء في ذاته مُمكِنا أن تُعرف حقيقتُه لِمن أراد علمه، **وأن الإبانة والتبيين**: فِعل المُبيِّن، وهو إخراجُه للمعنىٰ من حيّز الإشكال إلىٰ إمكان الفَهْم»[4]، فالتبيين لاحقٌ للبيان مُستَتْبعٌ له، إذ يجوز أن يأتي البيان دون أن يحصل بيانه لكلّ أحد، بل بالتبيين والتأمّل في مُراد المتكلّم ومقاصده، وذلك هو هدَفُ الأصوليين من معنىٰ (**البيان**)، بأنّ أغلب البيان يكون بفعل المجتهد، حتىٰ «يجوز أن يختلف النّاس في تبيّن ذلك (المعنىٰ) وتعرُّفِه»، لذلك فإن جمهور الأصوليين يعدّون البيان من (**الإظهار**) وليس من (**الظهور**)، والإظهار

---

(١) هو محمد بن عبد الله الصيرفي البغدادي، أبو بكر، الشافعي، أصولي فقيه متكلم. من تصانيفه: شرح الرسالة، وكتاب الإجماع، توفي سنة ٣٣٠هـ.
[ينظر: تاريخ بغداد، ٥/ ٤٤٩، وطبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ١٦٨].

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٤، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٠٥، وابن عقيل، الواضح، ١/ ١٨٦، والجويني، التلخيص، ٢/ ٢٠٤، والغزالي، المستصفى، ١/ ٦٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٥، وابن العربي، المحصول، (ص٤٧)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٥، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٨٤، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٦٤.

(٣) ينظر: البناني، حاشية البناني شرح المحلّي، ٢/ ٦٧.

(٤) الإحكام، ١/ ٦٦.

يعني التبيين بفعل المُبيِّن، كما يصرّح العلامة محمد الأمين الشنقيطي[1] بأنّ «**كثيرا من الأصوليين لا يُطلقون لفظ البيان باصطلاحٍ أصولي إلّا علىٰ إظهار ما كان فيه خَفاء**»[2]، فالخطاب الظاهر المبتدأ من غير سبق إشكال لا يُسمّىٰ بيانا باصطلاح الأصول، وإن سُمّي بيانا بحسب اصطلاح اللغة[3]، وإذا وافق علماءُ الأصول أهلَ اللغة والتفسير في اشتمال البيان علىٰ الخطاب الظاهر المبتدأ فإنّ ذلك علىٰ سبيل المُجاراة اللغويّة لا علىٰ سبيل الموافقة الاصطلاحيّة، **فاللغة تقتضي أنّ كلّ خطاب مفيد بيان، واستعمال الأصوليين يقتضي تخصيص البيان بمعنىٰ التبيين**[4].

فيتوجّه أن يكون معنىٰ البيان في مقتضىٰ الاستعمال الأصولي هو: (**الكلام أو الفعل الدالّ علىٰ معنىٰ خطابٍ لا يستقلّ بنفسه في الدّلالة علىٰ المراد**)[5]، فوظيفة البيان هو تبيين الخطاب الخفيّ، والخطاب الخفيّ هو: «**كلّ لفظ لا يمكن استعمال حكمه من لفظه**»[6]، بل بواسطة البيان، والخطاب الخاضع للتبيين هو: «**ما يتطرّق إليه احتمال،**

(١) هو محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، الفقيه المالكي، المفسر المحدث النحوي الشهير، عرف في شنقيط شيخاً قاضياً، وفي السعودية عالماً ومفتياً ومعلّماً، توفي سنة ١٣٩٣هـ، من مصنفاته: أضواء البيان، ودفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، وشرح مراقي السعود، وآداب البحث والمناظرة.
[ينظر: علماء ومفكرون عرفتهم (١/ ١٧١)، نثر الجواهر والدرر (٢/ ٦٣١٩)].

(٢) الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٤٠، وينظر: أصول السرخسي، ٢/ ٢٦، والبخاري، كشف الأسرار، ٣/ ١٠٤.

(٣) ينظر: البناني، حاشية البناني على شح المحلّي، ٢/ ٦٧.

(٤) وقد ذكر البخاري في كشف الأسرار، ٣/ ١٠٥ أن بعض الأصوليين أطلق البيان على ثلاثة أمور من ثلاث حيثيات، وهي: الأول: من حيث التبيين، فهو إخراج الشيء من الإشكال إلى التجلّي، والثاني: من حيث الاستدلال، فهو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه، والثالث: من حيث العلم به، فهو العلم الذي تبيّن بالبيان.

(٥) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٢٣٠، والبصري، المعتمد، ١/ ٢٩٣.

(٦) ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٨٩. وأوضح أنّ عدم الإمكان بسبب خفاء اللفظ لا بعدم القدرة،

كالمجمل، والمجاز، والمنقول عن وضعه، والمنقول بتصرّف الشرع، والعامّ المحتمل للخصوص،...»[1]، لذلك فإنّ أحسن مواضع بحث البيان عند الأصوليين أن يُذكر عُقيب المجمل، فالمجمل يفتقر إلىٰ البيان[2].

والبيان حاصل في النّص البيّن المبيِّن لغيره **بالفعل**، وفي النّص المبيَّن بغيره **بالقوّة**، لذلك يجب أن تُحمل دلالة الخفي علىٰ دلالة المبيِّن كما لو كانت الدّلالتان واحدة، والقاعدة الأصوليّة البيانيّة في ذلك تنصّ علىٰ أنّ «**مدلول البيان بالفعل موجودٌ في المُبيَّن بالقوة**»[3].

٢- المراد بالبيان الشرعي، وأهميّته:

البيان الشّرعي هو: (الإيضاحات الشرعيّة). ولم يذكروا له تعريفا أزيد من عنوانه، فيشتمل علىٰ بيان الشّارع لكلامه، وتفصيله لأحكامه، وعلىٰ دلالة الشارع بمقتضىٰ عرفه وعادته، وما يلحق بذلك كأسباب النّزول، وفهم الصحابة في بعض وجوهه، ونحو ذلك من وجوه البيان الشرعيّ الآتي تفصيلها في العناصر التاليّة. وقد قال الله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾[4]، «**فأخبر تعالىٰ أن بيان القرآن عليه عز وجل، وإذا كان عليه فبيانه من عنده تعالىٰ، والوحي كلّه متلُوّه وغير متلُوّه فهو من عند الله**»[5]. ويقع البيان من الله بالقول فحسب عند أكثر الأصوليين[6]،

حتى لا يرد عليه ما لا يُقدر على فعله، كقول: اصعد إلى السماء.

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٦٠.

(٣) الطوفي، شرح نختصر الروضة، ٢/ ٤٤٥.

(٤) الآيتان، ١٨، ١٩، من سورة القيامة.

(٥) ابن حزم، الإحكام، ١/ ١١٩.

(٦) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٩٢، وأبو يعلى، العدة ١/ ١١٠. ويرى بعض الأصوليين أنّ بيان الله يقع بالقول والفعل والإقرار، فأمّا الفعل فيؤوّلونه بمثل الآيات المعجزة التي بعث=

ومن الرسول ﷺ بالقول والإقرار والفعل، ومن الصحابة رضي الله عنهم بإجماعهم وعموم فهمهم التفسيري للقرآن والسنّة.

وقد احتفىٰ العلماء بالبيان الشرعي واعتبروه أجلّ أنواع التفسير، وأصدق طرق البيان وأسلمها، وأكثرها ثمرة، وذلك من كون صاحب الكلام أدرىٰ بكلامه وأعلم بمراده، «**ومن هنا كان شرح بعض الأئمة تصنيفَه أدلَّ علىٰ المراد من شرح غيره له**»[1]، كما أنّه ليس خَفيًا أنّ «**حمل كلام الله وكلام رسوله ﷺ علىٰ ما يحصل بيانه بنفسه، أولىٰ من حمله علىٰ ما لا يعلم بيانه إلا بأدلة كثيرة يشق حصرها**»[2]، حتّىٰ نقل العلّامة محمد الأمين الشنقيطي: «إجماع العلماء علىٰ أنّ أشرف أنواع التفسير وأجلّها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنىٰ كلام الله جلّ وعلا من الله جلّ وعلا»[3].

وفي معرض حديث الباحثين عن منهج تفسير النصوص الشرعيّة ينْدُر ألّا نطالع فيها قول ابن تيمية:«إنْ قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟، فالجواب: إنّ أصح الطرق في ذلك أن يُفسّر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِلَ في مكان فإنه قد فُسِّرَ في موضع آخر، وما اخْتُصِر من مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له»[4].

=الله بها الأنبياء وبيّنت صدقهم، وبالعقوبات التي أنزلها بالقوم المُنذَرين العاصين وبيّنت عاقبتهم، وأمّا الإقرار فكمثل قول جابر رضى الله: (كنا نعزل والقرآن ينزل، فلو كان شيئا ينهى عنه لنهانا عنه القرآن). ينظر: آل تيمية، المسودة، ١/ ٥٧٣.

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ١٤.

(٢) آل تيميّة، المسوّدة، ١/ ١٤٩.

(٣) أضواء البيان، ١/ ٨.

(٤) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٩)، وينظر: ابن كثير، مقدمة تفسير القرآن العظيم، ١/ ٧.

٣- الحمل على بيان القرآن:

المراد ببيان القرآن:

بيان القرآن هو: (بيان معاني القرآن بالقرآن)، كذلك لم يذكروا له حداً أكثر من عنوانه، وأنّه بمعنىٰ حمل بعض القرآن علىٰ بعضه، فبعضه يُفسّر بعضه، وواضحه يشرح غوامضه، ومفصّله يفسّر مُجمَلَه، وعامّه يُحمل علىٰ خاصّه، ونحو ذلك. فهو نوع من أنواع علم التفسير المبني علىٰ البيان والكشف والإيضاح.

وقد أنزل الله تعالىٰ القرآن بيانا وتبيانا لكل شيء، وشفاءً وهدىٰ ورحمة للمؤمنين، لذلك كانت ألفاظه أفصح الألفاظ، وأعظمها دلالة علىٰ معانيها، ومعانيه أشرف المعاني وأبينها، كما أوجب الله تعالىٰ ذلك بقوله: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[1]، **فالحقّ**: هو المعنىٰ المدلول عليه بألفاظ القرآن، **والتفسير الأحسن**: هو اللفظ الدّال علىٰ ذلك الحق، فبيان القرآن وتفسيره هو أحسن التفاسير وأتمّ الدلالات[2].

وقد اعتمد أكثر المفسّرين منهج بيان القرآن بالقرآن في كلّ ما يشتمل عليه لفظ (البيان)، من بيان ابتدائي، ومن شرح وتبيين، وتخصيص وتقييد، وإكمال وإتمام، وما شابه ذلك، حتّىٰ أدخلوا فيه إتمام ما كان موجَزا في موضع بما كان مُسهبا في موضع آخر، كقصّة آدم وإبليس، وموسىٰ – عليه السلام- مع فرعون[3]، **ولا مُشاحّة في ذلك، غير أنّ اصطلاح الأصوليين خصّ بيان القرآن بالقرآن باستبانة خفيّه من واضحه**[4].

---

(١) الآية ٣٣، من سورة الفرقان.

(٢) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٧).

(٣) ينظر: د/ محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٣١.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٣.

ثمّ إنّ الأصوليين أعاروا بيان القرآن بالقرآن في مسلك الفهم والبيان الأهمية البالغة، فأصبح أهمّ السّمات المُميّزة للدّلالة الأصولية هي معاملة القرآن الكريم باعتبار الفهم (**كالنّص الواحد**)، بل (**كالجملة الواحدة**)، فكلّ لفظ من ألفاظه ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته مع الألفاظ الأخرىٰ، ولا يجوز أن ينظر المستدلّ في اللفظ منفردا، بل عليه أن يكون علىٰ دراية تامّة بكلّ النصوص المتعلّقة بذلك اللفظ الذي يدرسه، والإخفاق في ذلك إخفاقٌ في تحصيل الفهم الصحيح؛ لأنّ مَنْ (**فرّق النّظر في أجزائه، لا يتوصّل به إلىٰ مراده**)[1]، فالقرآن الكريم: «**يتوقف فهم بعضه علىٰ بعض بوجهٍ ما، وذلك أنه يبيّن بعضُه بعضا، حتىٰ إن كثيرا منه لا يفهم معناه حقّ الفهم إلا بتفسير موضع آخر، أو سورة أخرىٰ؛ ولأنّ كلَّ منصوصٍ عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيّد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقّف علىٰ البعض في الفهم، فلا محالة أنّ ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار**»[2].

والحمل علىٰ بيان القرآن بالقرآن يكون بوجوهٍ تعود في جملتها إلىٰ وجهين، هما: (**التفسير**) و (**التخصيص**)؛ لأنّ تبيين اللفظ إمّا أن يكون بتفسير **كيفيّاته وكميّاته**[3]، وإمّا أن يكون بتخصيص بعض أفراد اللفظ **بالمعنىٰ وإخراج الباقي المستثنىٰ**[4].

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٦٦.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٧٥.

مع وجوب ملاحظة أن معاملة القرآن كالكلام الواحد هو في ما اقتضاه البيان والتفسير فحسب، ولا يجوز أن ينفي ذلك أنّ في القرآن أنواعا من الدلالات المختلفة والمتخالفة بحسب المدلول، كالأمر والنهي والنفي والإثبات، فالأصل في اختلاف الأنواع اختلاف الدلالة، وإلغاء ذلك الاختلاف بحجة أنّ القرآن كالكلمة الواحدة عدّه إمام الحرمين في البرهان، ١/ ٢٩٠: «**من فنون الهذيان**، فإنّ قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة، لبعضها حكم التعلق والاختصاص، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع».

(٣) كما عرّف الجاحظ البيان بقوله: (والدّلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان)، ينظر: البيان والتبيين، ١/ ٧٥.

(٤) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ١/ ١١٧.

تطبيقات دلالية على حمل القرآن بالقرآن:

١- **حمل المجمل على المبيّن**: ومنه حمل قدر الإنفاق المُجمَل في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[1] على ما بيّنه الله في مواضع أخر، منها: أنّ القدر الذي ينبغي إنفاقه هو الزائد عن الحاجة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[2]،والمراد بالعفو: ما يفضل عن حاجة المرء وأهله[3]، ومنه حمل الكلمات المُبهمة في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[4]، على بيانها في قوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[5]، فزال الإبهام بالبيان[6].

٢- **حمل العام على الخاصّ**: ومنه حمل نفي عموم الخُلّة بين الناس يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾[7]، على خصوص ثبوتها للمتقين في قوله: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾[8].

٣- **حمل المطلق على المقيّد**: مثل حمل إطلاق استغفار الملائكة لأهل الأرض في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾[9]، على تقييده للمؤمنين في قوله عن حال حملة العرش: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[10].

---

(١) من الآية ٣، من سورة البقرة.

(٢) من الآية ٢١٩، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٢٢٠.

(٤) من الآية٣٧، من سورة البقرة.

(٥) من الآية٢٣٣، من سورة الأعراف.

(٦) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ١٣.

(٧) من الآية٢٥٤، من سورة البقرة.

(٨) من الآية٦٧، من سورة الزخرف، وينظر: د/ محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٣٩.

(٩) من الآية ٥، من سورة المجادلة.

(١٠) من الآية ٧، من سورة غافر، وينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧/ ١٩٠، والشنقيطي، أضواء البيان، ٧/ ١٦٣.

٤- **حمل اللفظ الغريب على مرادفه الشهير**: كحمل لفظ (سجّيل) في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ﴾[١]، علىٰ لفظ الطين الأشهر منه في قوله: ﴿لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ﴾[٢].

٥- **حمل اللفظ علىٰ معنىٰ شواهده**: كحمل لفظ (باخع) في قوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[٣]، علىٰ معنىٰ: لعلّك قاتلٌ نفسَك إشفاقا من عدم إيمان قومك[٤]، بدلالة شواهده من القرآن، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾[٥]، وقوله: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[٦]، وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾[٧]، فحصل من مجموع هذه الشواهد بيان لفظ (باخع)، من حيث إن المعنىٰ متماثل أو متشابه في الكلّ[٨]. وكحمل لفظ (العفو) الوارد في آية القصاص في قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾[٩]، علىٰ معنىٰ الترك والغفران من ولي الدم، والغفران يدلّ علىٰ الترك وزيادة، والزيادة هي الغفر والإحسان، وليس المراد هو بذل القاتل وتعويض أولياء المقتول بالدية، بدلالة ورود لفظ (العفو) بمعنىٰ الإسقاط أو الترك مع الإحسان أكثر من معنىٰ التعويض بالبذل،

---

(١) من الآية٢٨، من سورة هود.
(٢) من الآية٣٣، من سورة الذاريات، وينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١٨/ ٣٩.
(٣) من الآية٣، من سورة الشعراء.
(٤) ينظر: تفسير البغوي، ٣/ ١٧٢، وتفسير السمعاني، ٤/ ٣٨، وتفسير ابن كثير، ٥/ ١٣٧ .
(٥) من الآية١٢٧، من سورة النحل.
(٦) من الآية ٨، من سورة فاطر.
(٧) من الآية ٦، من سورة الكهف.
(٨) ينظر: تعليق الشاطبي على هذه الآيات في: الموافقات١/ ٣٥٤، والشنقيطي، أضواء البيان، ٢/ ٢٣٧.
(٩) من الآية ١٧٨، من سورة البقرة.

كما في قوله تعالىٰ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾[1]، أي: أسقط الله عنك وزادك تأييدا وغفرانا، وفي قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[2]، كذلك اقتران العفو بالمغفرة في الآية يدلّ علىٰ معنىٰ الترك وزيادة[3].

٦- حمل معنىٰ آية علىٰ معنىٰ آية أخرىٰ: كحمل معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾[4]، علىٰ معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِي كُنتُ تُرَٰبًا﴾[5]، فالمعنىٰ: يودّون لو جُعِلوا والأرض سواءً[6].

وأنواع بيان الكتاب المبارك كثيرة يصعب حصرها، أشار العلاّمة محمد الأمين الشنقيطي في مقدّمة تفسيره إلىٰ أمثلة وافرة منها[7]، وإنّما أردنا المثال في مقام التقعيد الأصولي، لأجل استبانة منهج فهم القرآن بالقرآن. والله وليّ التوفيق.

٤- الحمل على معاني القراءات القرآنيّة المتواترة[8]:

تعدّد القراءات بمنزلة تعدّد الآيات:

أدرك علماء الشريعة أن تعدّد القراءات القرآنية المتواترة قد ينتج عنه اختلاف المعنىٰ، فقرّروا صحة المعنىٰ في كلّ قراءة، وأجمع علماء القراءات علىٰ أنّ كلَّ ما ثبت قطعا عن النبي ﷺ من القراءات القرآنية يجب قبوله والإيمان به لفظا ومعنىٰ، وأنّ جميعها مُنزّل من عند الله لا يسع أحدا من الأمّة ردّه، وأنّه: «لا نزاع

(١) من الآية ٤٣، من سورة التوبة .
(٢) من الآية ٩٩، من سورة النساء.
(٣) ينظر: القاضي أبو يعلى، العدة، ٥/ ١٤٧٥ .
(٤) من الآية ٤٢، من سورة النساء.
(٥) من الآية ٤٢، من سورة النبأ.
(٦) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٣٨٨.
(٧) ينظر: مقدّمة أضواء البيان، ١/ ٩-٣٨.
(٨) الحمل على معاني القراءات القرآنيّة جزء من بيان القرآن بالقرآن، وقد أفردته بهذا العنصر لحاجتِه إلى بسط وبيان، وإفراد بالتأصيل والتمثيل.

بين المسلمين أن الحروف السبعة التي أُنزل القرآن عليها لا تتضمّن تناقض المعنىٰ وتضادّه، بل قد يكون معناها متفقا أو متقاربا»[1]، إذ كلّ قراءة مع الأخرىٰ بمنزلة الآية مع الآية، فلا يجوز بحال ظنّ تعارضهما، ولا ترجيح إحداهما علىٰ الأخرىٰ[2]، قال ابن تيمية: «ومن القراءات ما يكون المعنىٰ فيها متّفقا من وجه، متباينا من وجه،... كقوله تعالىٰ: (حتىٰ يطْهُرن) و(يطَّهرن) ونحو ذلك، فهذه القراءات التي يتغاير فيها المعنىٰ كلّها حق، وكلّ قراءةٍ منها مع القراءة الأخرىٰ بمنزلة الآية مع الآية»[3].

فاختلاف اللفظ وتعدّد المعنىٰ في القراءات المتواترة ينبغي ألاّ يُفضي إلىٰ اختلاف الأحكام وتنافرها، بل إلىٰ تنوّعها وكثرتها علىٰ وجه يأتلف ولا يختلف، «**وبهذا افترق اختلاف القرّاء عن اختلاف الفقهاء**، فإنّ اختلاف القرّاء كلٌّ حقّ وصواب نزل من عند الله، وهو كلامه لا شكّ فيه، واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادي، والحقّ في نفس الأمر فيه واحد، **فكلّ مذهب بالنسبة إلىٰ الآخر يحتمل الخطأ، وكلّ قراءة بالنسبة للأخرىٰ حقّ وصواب في نفس الأمر** ...»[4]، ومستند ذلك أن النبيّ ﷺ صوّب المُختلفين في قراءة القرآن بحسب ما أنزل عليه ﷺ، وكان يقول لأحدهم: (**أحسنت**) وللآخر (**أصبت**) أو يقول ﷺ لكليهما: (**هكذا أنزلت**) [5]، فقطع ﷺ بأنّها كلّها كذلك نزلت من عند الله.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٩١.

(٢) ينظر: المرجع السابق، والباقلاني، الانتصار للقرآن، ١/ ٣٠٠، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ٥١، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٤٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٥٥، والزرقاني، مناهل العرفان، ١/ ١٣٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣١٩.

(٤) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ٥٢.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب مَن لم يرَ بأسا أن يقول سورة البقرة، (ص٩٠٢)، رقم ٥٠١٤، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، (ص٣٢٩) رقم ١٨٩٩.

وعندما لمَح بعضُ الفقهاء اختلاف المعنىٰ الحاصل من اختلاف بعض القراءات جعله سببا من أسباب اختلاف الفقهاء[1]، في حين أنّ علماء القراءات صنّفوا اختلافَها اختلافَ تنوّع لا تضاد، فالأصوب – دائما- عندهم أنّ يكون اختلاف معنىٰ القراءتين بمثابة تعدّد الآيات، والكلّ واجب الإيمان والعمل، علىٰ وجه غير متضادّ ولا متناقض، كما أرشد إلىٰ ذلك شيخ المفسّرين ابن جرير الطبري – رحمه الله- عند حديثه عن القراءتين: بضم التاء وفتحها في لفظ (عجبت) من قوله تعالىٰ: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴾[2]، فقال: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيّتهما قرأ القارئ: فمصيب. فإنْ قال قائل: وكيف يكون مصيبا القارئ بهما مع اختلاف معنييهما؟ قيل: إنهما وإن اختلف معناهما فكلٌّ واحدٍ من معنييه صحيح، قد عجب محمد ﷺ مما أعطاه الله تعالىٰ من الفضل، وسخر منه أهل الشرك بالله، وقد عجب ربُّنا من عظيم ما قاله المشركون في الله، وسَخِر المشركون بما قالوه،...»[3].

إنّ منهج الفهم للقراءات المُختلفة يعتمد في الأصل علىٰ افتراض اختلاف اللفظ واتّحاد المعنىٰ، وإن اختلف المعنىٰ فهو اختلاف علىٰ وجه لا يقتضي التضادّ، بل يقاربه، أو يخالفه ولا يضادّه، كما أجرىٰ أبو إسحاق الشاطبي اختلاف القراءات علىٰ معهود لسان العرب، كما تضع العرب لفظ (يابس) بدل لفظ (بائس)، في البيت الواحد من الشعر، ثمّ لا تعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس، لكون البيت قائما علىٰ الوجهين[4]،

---

(١) ينظر: الموافقات، ٥/ ٢١٤ – ٢١٥، والسيوطي، الإتقان، ١/ ٥٣١.

(٢) الآية، ١٢، من سورة الصافات.

(٣) جامع البيان، ٢٣/ ٥٣.

(٤) وقد استشهد الشاطبي ببيت ذي الرمة:

وظاهِرْ لها من يابس الشّخت واستعن   عليها الصِّبا واجعل يديك لها سترا

فقال رجل لذي الرمة: أنشدتني (من بائس)، فقال: (بائس) و(يابس) هما واحد، ينظر: ديوان ذي الرمة، (ص١٧٦)، وينظر: ابن جنّي، الخصائص، ٢/ ٤٤٠، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٣.

وكذلك القراءات حتىٰ «وإن كان بين القراءتين ما يعدّه الناظر ببادئ الرأي اختلافا في المعنىٰ؛ لأنّ معنىٰ الكلام من أوّله إلىٰ آخره علىٰ استقامة لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب»[1].

واستظهر الشيخ ابن عاشور[2] أنّ القراءة تفسّر القراءة الأخرىٰ«من حيث إنّها شاهد لغوي، فرجعت إلىٰ علم اللغة العربية»[3]، «فذِكرُ القراءةِ كذكر الشّاهد من كلام العرب»[4]، وذلك في مثل القراءات الواردة في مثل: (الصراط، وملك، والقدس) فهي لغات أو لهجات لمعنىٰ واحد.

وقد تكفّل الحافظ القارئ ابن الجزري[5] في بيان منهج حمل القراءات علىٰ معانيها مُلتزما هذا النّسق المنهجي في الفهم، وذلك حين فصّل اختلاف القراءات باعتبار المعنىٰ علىٰ ثلاث درجات: «**أحدها**: اختلاف اللفظ والمعنىٰ واحد، **والثاني**: اختلافهما مع جواز اجتماعهما في شيء واحد، **والثالث**: اختلافهما جميعا مع امتناع جواز اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ، بل يتفقان من وجهٍ آخر لا يقتضي التّضادّ»[6].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٢.

(٢) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، فقيه أصولي مفسر متكلّم، وأديب لغوي، من مصنفاته: التحرير والتنوير في التفسير، ومقاصد الشريعة الإسلامية، والوقف في الإسلام، توفي سنة ١٣٩٣هـ
[ينظر: الأعلام ٦/ ١٧٤، ومعجم المؤلفين، ٣/ ٣٦٣]

(٣) التحرير والتنوير، ١/ ٢٣.

(٤) المرجع السابق.

(٥) هو محمد بن محمد بن محمد، أبو الخير، الجزري، قارئ حافظ محدّث، وما هر في المعاني والبيان، من مصنفاته: النشر في القراءات العشر، ومختصره التقريب، وطبقات القراء، والجوهرة في النحو، وغيرها، توفي سنة ٨٣٣ هـ.
[ينظر: طبقات المفسرين للأنده وي، (ص٣٢٠)، والضوء اللامع، ٩/ ٢٥٢]

(٦) النشر في القراءات العشر، ١/ ٤٩-٥٠.

ثم مثّل ابن الجزري للحال الأولىٰ بالقراءات الواردة في مثل ألفاظ: (الصراط) و (يُؤدّه) و (القُدُس)، ونحوها ممّا تختلف فيه اللغات والمعنىٰ واحد، وللثّانية بقراءتي: (ملك) و (مالك) من سورة الفاتحة؛ لأن المراد بهما هو الله تعالىٰ، ومثّل للحال الثالثة بالقراءتين في قوله تعالىٰ: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾[1]،بقراءة تشديد الذالّ وأخرىٰ تخفِيفِها، فمعنىٰ التشديد: تيقّن الرسل من تكذيب قومِهم، ومعنىٰ التخفيف: توّهم المرسل إليهم أنّ الرسل قد كَذَبوهم فيما أخبروهم به، فيجب حمل القراءتين علىٰ معنييهما دون تضادّ، بمنزلة تعدّد الآيات، فلا تنسخ قراءةٌ أخرىٰ[2].

وفي ضوء هذا التقعيد الدلالي لا يسع علم الدّلالة الأصولي إلا أن يعتبر بمعنىٰ كلّ لفظ من القراءات المتوترة المعتبرة، وألا يجعل الاختلاف بينها سببا في تضادّ الأحكام وتنازعها، بل سببا في تكثّر المعنىٰ وتنوّعه، دون تضادّ ولا تنافر، وعلىٰ المُفسّر أن يعتبر بالقاعدة الدّلالية القرآنية التي تقول: (**تعدّد القراءات بمنزلة تعدد الآيات**)[3].

٥- الحمل على دلالة أسباب النزول:

أثر أسباب النزول في فهم النّص:

جاء نزول القرآن علىٰ نوعين، **الأوّل**: ابتدائي، نزل دون سبب سوىٰ البشارة والنذارة والبيان، وهو كثيرٌ ظاهرٌ في القرآن، **والآخر**: سببي، نزل بسبب واقعة أو

(١) من الآية ١١٠، من سورة يوسف.

(٢) ينظر: النشر في القراءات العشر، ١/ ٥٠-٥١، و ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٩١.

(٣) ينظر: السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، (ص١٠٩)، والإتقان، ٢/ ٥٣٢، والزرقاني، مناهل العرفان، ١/ ١٣٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٥٥، وخالد السبت، مختصر في قواعد التفسير، (ص٦).

سؤال[1]. وقد اهتمّ المفسّرون بسبب النزول رواية ودراية، ولم يكن الإلمام بأسباب النزول لقصد معرفة التاريخ ورصد الأحداث فحسب، **بل لفوائد جليلة أهمّها: فهم معنىٰ الآية علىٰ مقتضىٰ السبب**، وذلك «لامتناع معرفة تفسير الآية وقَصد سبيلِها، دون الوقوف علىٰ قِصّتها وبيان سبب نزولها»[2]، إذ إنّ «بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم الكتاب العزيز»[3]، فالمُفسّر «إذا عرف فيْمَ أُنزلت الآيةُ أو السورة عرف مخرجها وتأويلها وما قُصد بها، فلم يتعدّ ذلك فيها، وإذا جهل فيم أُنزلت احتمل النظر فيها أوْجهاً، فذهب كلّ إنسان مذهبا لا يذهب إليه الآخر،...»[4].

يتّصل ذلك المعنىٰ بتوقّف فهم كثير من النصوص علىٰ معرفة طبيعة الموقف الزماني والظرف الاجتماعي المحيطين بالنّص، فقضيّة المعنىٰ اللغوي لا يمكن تفسيرها أو تحليلها إلا في ضوء فكرة الموقف المصاحب للنّص، إذ إنّ العبارات التي تصدر ليست أحداثا مُستقلّة بذاتها، بل لها ارتباطها الكامل بكلّ محيطها وقت حدوثها، من «**الأمور الخارجة - عن النص- وعمدتها مقتضيات الأحوال**»[5]، فالكلام ومحيطه الزمني والمكاني مرتبطان ارتباطا لا ينفصم، ولا غنىٰ عن ارتباطهما في فهم النّص[6].

وعندما قسّم أهل البيان قرائن الدّلالة إلىٰ مقاليّة وحاليّة[7]، فإنّ الحالية هي

---

(١) ينظر: الزركشي، البرهان، ١/ ٢٢، والسيوطي، الإتقان، ١/ ١٩٠، والزرقاني، مناهل العرفان، ١/ ٩٧.

(٢) الواحدي، أسباب النزول، (ص٨).

(٣) الخطابي البستي، إحكام الأحكام، ٢/ ٢٥٩، وينظر: الزركشي، البرهان، ١/ ٢٢، وابن حجر، العجاب في بيان الأسباب، ١/ ٩٤، والسيوطي، الإتقان، ١/ ١٩٠.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ١٤٨، وينظر: المراجع السابقة.

(٥) الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٤٦.

(٦) ينظر: لويس، اللغة في المجتمع، (ص٤٨)، ود/ ردة الله الطلحي، دلالة السياق، (ص١٨٥).

(٧) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٣/ ٥٧٥.

المعنيّة بواقعة النّص وسببه، فسبب النص بمثابة القرينة الحاليّة الدالّة علىٰ مراد النّص، والتي تنوب عن القرينة المقاليّة- في بعض الأحايين- وتسدّ مسدّها، إذ «كلُّ قرينة (مقاليّة) تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالّة فات فهم الكلام جملةً، أو فَهمُ شيءٍ منه، **ومعرفة الأسباب رافعة لكلّ مشكلٍ في هذا النّمط، فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلا بُدٍّ**»[1].

وقد ترشحّت أسباب النزول لمقام إزالة الإشكال وتوضيح الدلالة؛ لأن القاعدة المنطقية تقول: «**العلم بالسّبب يُورِث العلم بالمُسبَّب**»[2]، والمُسبَّب هنا هو النص، لذلك فإنّ أحد جهات معرفة مُراد المتكلّم عند الأصوليين هو «**سبب الكلام وحال المتكلم**»[3]، فإنّ دواعي الكلام وأسباب المقال تتضمّن: «بيانَ مجمل، أو إيضاح خفِيٍّ وموجز، ومنها ما يكون وحدَه تفسيرا، ومنها ما يدلّ المُفسّر علىٰ طلب الأدلّة التي بها تأويل الآية، ونحو ذلك»[4].

ويُعدّ سبب الكلام في علم الدلالة الحديث أحد عناصر دلالة السياق، ويُسمّىٰ بسياق الموقف، فالموقف يعني: **الإطار السّياقي المشتمل علىٰ المساق التاريخي والثقافي والاجتماعي وكلّ الأحوال المحيطة ببيئة النّص وقتَ صدورِه**، فمصطلح (موقف النّص) رديف مصطلح (واقعة النص) في التعبير الأصولي، ومن ثَمّ فإنّ معاني الكلمات والجمل تُبنىٰ علىٰ هذا الواقع السّياقي[5]، ولم تمتزج دلالة سبب النزول بدلالة السياق عند الأصوليين، إلا ما كان من إشارة الإمام الشاطبي لهذا

(١) الموافقات، الشاطبي، ٤/ ١٤٦.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص١٦).

(٣) آل تيمية، المسودة، ١/ ٣٠٨.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٤٥.

(٥) ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة، (ص٦٩)، ود/ محي الدين محسّب، علم الدلالة عند العرب، (ص٧٣).

الامتزاج[1]، كما أنّ دلالة السياق عندهم – كما سبق- دلالة ذوقية يعسر علىٰ المستدل بها إقامة الّدليل الحسّي علىٰ اعتبارها، وسبب النزول دليل حسّي ظاهر، لا يعسر الاستدلال به ولا عليه.

تطبيقات أصوليّة في الحمل علىٰ أسباب النزول:

١- تفسير دلالة الفرح والحُبّ في قوله تعالىٰ: ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ﴾[2]،فقد أشكل علىٰ الخليفة مروان بن الحكم، وقال لابن عباس –رضي الله عنهما-: (لئن كان كلّ امرئ منّا فرح بما أتىٰ، وأحبّ أن يُحمَد بما لم يفعل مُعذّبا لنُعذّبنّ أجمعون)، فقال ابن عباس: (ما لكم وهذه، **إنما نزلت هذه الآية في أهل الكتاب**، سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فخرجوا قد أروه أنهم قد أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه، وفرحوا بما أتوا من كتمان ما سألهم عنه)[3].

ويُعدّ حمل الآيات التي نزلت في الكافرين علىٰ المسلمين محطّ زلل كثير من الغلاة، وهو ناشئ عن جهل سبب نزول الآية، في حين أن العلم بأسباب النزول يقوّم ذلك الاعوجاج الاستدلالي[4]، وقد جاء عن ابن عمر – رضي الله عنهما- أنّه قال في الحروريّة: (شرار الخلق، انطلقوا إلىٰ آيات أُنزلت في الكفّار فجَعلوها علىٰ المؤمنين)[5].

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٤٦.

(٢) من الآية ١٨٨، من سورة آل عمران.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (لا تحسبن الذين يفرحون..)، (ص٧٧٩)، رقم ٤٥٦٨، ومسلم في صحيحه، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب صفات المنافقين، (ص١٢١٢)، رقم (٧٠٣٤).

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٤٩، والاعتصام، ٣/ ١٤٨.

(٥) علّقه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، (ص١١٩٤)، وقال ابن حجر في (تغليق التعليق، ٥/ ٢٥٩): وصله ابن جرير الطبري في تهذيب الآثار، وابن عبد البر في الاستذكار، وإسناده صحيح.

٢- **تفسير دلالة (اشتراط الرّيبة) في قوله تعالىٰ:** ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ ﴾[١]، فقد أشكل معنىٰ هذا الشرط علىٰ بعض العلماء، حتّىٰ قالت الظاهرية بأنّ الآيسة لا تعتدّ إذا لم ترْتَبْ[٢]. وسبب النزول يدلّ علىٰ الحمل الصحيح للآية، وهو: أنّه لمّا نزلت الآية التي في سورة البقرة في عِدد النساء، قالوا: (قد بقي عَدَدٌ من عِدَد النساء لم يذكرن، الصغار والكبار، فأنزل الله الآية التي في سورة النساء الصغرىٰ)[٣]، فبحسب سبب النزول تكون الآية خطابا لِمَن لم يعلم حُكمَهن في العدة وارتاب، بمعنىٰ سأل هل ليس عليهن عدة أو يدخلن في عدة آية البقرة[٤].

٣- تفسير دلالة نفي الجناح بسبب النزول في قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾[٥]، وقد ظنّ بعضهم أنّ نفي الجناح يدلّ علىٰ أنّ السعي ليس من فروض النّسك، كما سأل عروة بن الزبير[٦]- رحمه الله- أمّ المؤمنين عائشة – رضي الله عنها- حين قال لها بشأن الآية: (فما أرىٰ علىٰ أحد شيئا أن لا يطوّف بهما) فقالت: (**كلا، لو كانت كما تقول كانت الآية: فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما أنزلت هذه الآية في الأنصار،**

---

(١) من لآية ٤، من سورة الطلاق.

(٢) ينظر: السيوطي، الإتقان، ١/ ١٩٣.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك، ٢/ ٤٩٢، وصححه ووافقه الذهبي، وابن جرير في تفسيره، ٢٨/ ١٥٨، والبيهقي في السنن الكبرى، ٧/ ٤٢٠، عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه..

(٤) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨/ ١٤٩، والسيوطي، الإتقان، ١/ ١٩٣.

(٥) من الآية ١٥٨، من سورة البقرة.

(٦) هو عروة بين الزبير بن العوام، أبو عبد الله القرشي، أمه أسماء بنت أبي بكر -رضي الله عنهم-، المدني التابعي، روى عن كثير من الصحابة، وأحد فقهاء المدينة السبعة، توفي سنة ٩٣هـ.

[ينظر: طبقات ابن سعد، ٥/ ١٣٦، وحلية الأولياء، ٢/ ١٧٦]

كانوا يُهلّون لِمناة، وكانت مناة حذو قُديد، وكانوا يتحرّجون أن يطوّفوا بين بالصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، فأنزل الله تعالىٰ الآية) [١]، فبيّن سببُ النزول أن نفي الجناح هو نفي مؤاخذة تأثّم الصحابة في السعي بينهما مع وجود الأصنام علىٰ طريقة الجاهلية[٢].

٤- تفسير دلالة (الإلقاء بالتهلكة) بسبب نزول قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[٣]، ففي الأثر: حين غزا المسلمون القسطنطينية، خرج منها صفٌّ عظيم من الروم، فحمل رجل من المسلمين علىٰ صَفّ الروم حتىٰ دخلَ فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله! ألقىٰ بيده إلىٰ التهلكة!، فقام أبو أيوب الأنصاري – رضي الله عنه– وقال: (إنما أُنزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار، لّما نصر الله نبيّه ﷺ وأظهر الإسلام، قلنا: هلمّ نقيم أموالنا ونصلحها، فأنزل الله الآية، **فالإلقاء بالأيدي إلىٰ التهلكة: أن نقيم في أموالنا نُصلحها وندع الجهاد)** [٤].

٦- الحمل على بيان السنة:

مشروعيّة بيان السنّة وأهميّته:

أبرز سمات السّنة المطهّرة: **كونها بيانا للقرآن الكريم، وأنّها لا تقع في الدلالة**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (إن الصفا والمروة من شعائر الله)، (ص٧٦٤)، رقم: ٤٤٩٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، (ص٥٣٧)، رقم ٣٠٧٩.

(٢) ينظر: السيوطي، الإتقان، ١/ ١٩٤.

(٣) من الآية ١٩٥، من سورة البقرة.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في قوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)، (ص٣٨١)، رقم ٢٥٢١، والترمذي في سننه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة البقرة، (ص٦٦٥، رقم ٢٩٧٢، والبيهقي في السنن الكبرى، ٩/ ٧٩، والطبري في تفسيره، ٢/ ٢٤٥، والحاكم في المستدرك، ٢/ ٢٧٥، وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في الصحيحة، ١/ ٤٧.

والبيان إلا علىٰ وَفْق القرآن ومقتضاه[1]، فالسنّة إما بيان للكتاب، أو زيادة عليه، وبيانها الزائد عائد إلىٰ جملة القرآن وثانٍ عليه [2]، وقد كان الرسول ﷺ مُكلّفا بالبيان، ولذلك بُعث، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [3]، **وهكذا فإنّ السنّة علىٰ كثرتها وكثرة مسائلها إنّما هي بيان للكتاب**[4].

وقد كان علم الأصول معنيّا بتأصيل كون السنة بيانا للقرآن منذ بداية التدوين، كما أفاده الإمام الشافعي –رحمه الله– بقوله: «ومنه –أي: البيان– ما أحكم الله فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو علىٰ لسان نبيّه ﷺ، مثل: عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي في كتابه»[5]، وقال في موضع آخر: «فتقام سنّة رسول الله ﷺ مع كتاب الله جلّ ثناؤه مقام البيان عن الله»[6]، وقال الإمام أحمد: «مَن تأوّل القرآن علىٰ ظاهره بلا أدلّة من الرسول ﷺ ولا أحد من الصحابة فهو تأويل أهل البدع؛ لأنّ الآية قد تكون عامّةً قُصِدت لشيء بعينه، والنبي ﷺ هو المعبِّر عن كتاب الله»[7].

وكذلك منهج الصحابة من قبل، فقد كانوا يحملون القرآن علىٰ بيان السنة، كما في الأثر أن عمران بن حصين – رضي الله عنه– كان في مجلس علم، فسأله رجل عن شيء فأجابه، فقال الرجل: لا تحدِّثوا إلا بما في القرآن، فقال له عمران: (إنك

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥٨.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٢٩٦.

(٣) من الآية ٤٤، من سورة النحل.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٥٥، وابن حزم، الإحكام، ١/ ١١٩، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٣٥، وأصول السرخسي، ٢/ ٢٧، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٣٢٢، والرازي، المحصول، ٣/ ٣٤٣، والآمدي، ٢/ ٣١٩، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٧، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٢، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٨٠، ٣١١.

(٥) الرسالة، (ص٣٣)

(٦) اختلاف الحديث، المطبوع مع الأم، ٨/ ٥٩٥.

(٧) ينظر: آل تيمية، المسودة، ١/ ٩٥، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢١٧٩.

لأحمق!، أوجدت في القرآن صلوا الظهر أربعا، والعصر أربعا لا تجهر بالقراءة في شيء منها، وعدّ الصلوات، وعد الزكاة ونحوها، ثم قال: **أتجد هذا مُفسّرا في كتاب الله؟ إنّ كتاب الله قد أحكم ذلك، والسنة تُفسّر ذلك)**[1].

والسنّة بيان للقرآن ضرورة أنّ أكثر بيان القرآن كلّي، فهو محتاج إلىٰ شرح معانيه، وبسط مختصره، وبيان تفاصيله، وذكر شروط دلائله وموانعه، وأركان ماهيّاته وأحكامه، والسنّة هي الكفيلة بذلك كلّه[2].

ويُعدّ بيان الرسول ﷺ للقرآن حاسما في التفسير، وراجحا علىٰ ما سواه من تفاسير، فممّا ينبغي إدراكه في علم الدّلالة الأصوليّة: «أنّ الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عُرف تفسيرها من جهة النبي ﷺ لم يُحتج في ذلك إلىٰ الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم»[3]، لأنّه ﷺ أعلم الخلق في العلوم الإلهيّة والمعارف الدينيّة، وأرغبهم في تعريفها، وأقْدرُهم علىٰ بيانها، فهو ﷺ فوق كلّ أحد في البيان من حيث: **اتصافه ﷺ بالعلم الذي لا يلحقه جهل ولا فساد، وفي القدرة التي لا يشوبها عجز، وفي الإرادة التي لا يمنعها رغبة ولا رهبة، وبتحصيل هذه الثلاثة يحصل البيان علىٰ أتمّ وجه**[4].

فلا يقبل في الألفاظ الشرعيّة كالإيمان والكفر والصلاة والزكاة وأشباهها بيان فوق بيان رسول الله ﷺ ولا دونه، وكذلك الألفاظ التي علّق عليها الشارع أحكاما وأسبابا شرعية -كالزنا والخمر- إذا جاء بيان حدودها وصفاتها من الرسول ﷺ

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، ١١/ ٢٥٥، والبيهقي في السنن الكبرى، ٢/ ٢٤٩، وابن بطة في الإبانة، ١/ ٤٧، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٣٦، واللفظ له، وابن عبد البر في جامع بيان العلم، ٢/ ٣٣١.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٨٠.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٨٦.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ١٣/ ١٣٦.

فهو الفيصل في دلالتها، ويُستثنىٰ من ذلك اشتقاق الألفاظ ووجه دلالتها البيانية، وتحصيل علل الأحكام بدلائل الإيماء والمناسبة، ففي فهمها مهيعٌ واسعٌ غير قاصرٍ علىٰ البيان الشّرعي، بل هو معلّق علىٰ جودة الذّهن وحصافة العقل وفصاحة اللسان[1]، وذلك زيادة في العلم والفهم، والزيادة في العلم علم.

وفي نسق حاجة الكتاب العزيز إلىٰ بيان السنة المطهرة يقول الإمام الأوزاعي[2]: (**الكتاب أحوج إلىٰ السنّة من السنّة إلىٰ الكتاب**)، قال ابن عبد البرّ: «يُريد أنّها تقضي عليه، وتبيّن المراد منه، وهذا نحو قولهم: **ترك الكتاب موضعا للسنّة، وتركت السنة موضعا للرأي**»[3]، وقد أراد بعض السلف وصف بيان السنة المُسلّط علىٰ القرآن، فقال: (السنة قاضية علىٰ الكتاب، وليس الكتاب بقاض علىٰ السنّة)، فسئل الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله- عن ذلك القول، فقال: (**ما أجسرُ علىٰ هذا أن أقولَه، ولكني أقول: إن السنة تفسّر الكتاب وتبيّنه**)[4]، بمعنىٰ أنّ «قضاء السنّة علىٰ الكتاب ليس بمعنىٰ تقديمِها عليه، واطّراحِ الكتاب، **بل إنّ ذلك المعبَّر في السنة هو المراد في الكتاب، فكأنّ السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب**»[5].

ولقد كان النبيّ ﷺ قاصدا تعليم الأمّة وجوب حمل الدلالة القرآنية علىٰ أقواله وأفعاله، من ذلك أنه ﷺ قال: (**أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجّوا**) فقيل يا رسول الله أفي كلّ عام؟ قال ﷺ: (**لا، ولو قلتها لوجبت، ولَما استطعتم**)، ثم قال

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ٧/ ٢٨٦-٢٨٧.

(٢) هو عبد الرحمن بن عمرو بن يُحمد الشامي، أبو عمرو، سكن بيروت، وأسند عن بعض التابعين، إمام ثقة جليل، كان له مذهب في الفقه واندثر، توفي سنة ١٥٧هـ.
[ينظر: صفوة الصفوة، ٤/ ٢٥٥، سير أعلام النبلاء، ٧/ ١٠٧]

(٣) جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ٣٣٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٣٣٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٩٧.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٣١١.

ﷺ: (**ذروني ما تركتكم، فإنّما أهلك مَن كان قبلكم بكثرة سؤالهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فَدَعوه**) [1]، فبيانه ﷺ لمرّات وجوب الحج بيانٌ لازمٌ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2].

أنوع بيان السنّة:

يتنوّع البيان بالسنّة إلىٰ البيان بالقول والفعل والإقرار، فالبيان بهذه الأنواع الثلاثة بيان شرعي، كما هي أقسام أخبار السنّة المطهرة؛ لأنّ «الرسول ﷺ مأمور بالتبليغ، **وبيانه بالقول أو الفعل، وهو مخيّر بينهما، فإذا أتىٰ بالفعل فقد أتىٰ بإحدىٰ خصلتي الواجب**»[3]، وقد اعتدّ الأصوليون بكلّ دلالات الشارع علىٰ أحكامه، فكما تثبت بأقواله وأفعاله، فإنّها «**تثبت كذلك بكلّ ما دلّ علىٰ رضا الشرع وإرادته، من قرينة ودلالة وإن لم يكن لفظا،**... ولو جرىٰ بين يدي رسول الله ﷺ فعلٌ فسكت عليه، دلّ سكوته علىٰ رضاه، وثبت الحكم به»[4].

فأمّا البيان بالقول: فـ«هو أكبرها وأوكدها»[5]، ويلتحق به البيان بالكتابة والإشارة[6]، ولا خلاف في صحة انفراد القول بالبيان[7]، وإذا جاء البيان بالقول

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، (ص١٢٥٤) رقم ٧٢٨٨. و مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة واحدة، ص(٥٦٤)، رقم ٣٢٥٧.

(٢) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦٧.

(٤) المرجع السابق، ٣/ ٥٧٣.

(٥) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩٤.

(٦) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٩٢-١٩٤، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١١٦-١١٧، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٣، وحاشية البناني على شرح المحلي، ٢/ ٦٩.

(٧) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٢.

والفعل المطابِق معـًا فهو الغاية في البيان، كما إذا بيّن ﷺ الطهارة أو الصوم أو الحج وغيرها من العبادات بقوله وفعله المطابق، صار غايةً في البيان[1].

وأمّا البيان بالفعل: فإنّه يُعرف بأمرين:

الأول: بصريح قوله ﷺ بأنّ فعله بيان لأمر معيّن؛ «**لأنّ الفعل لا صيغة له**»[2]، فينبغي أن يتقدّمه خطاب يبيّن المراد منه.

والثاني: بالقرائن، **ومنها**: أن يرد خطاب مجمل، ولم يبيّنه بقوله، ثمّ يفعله وقت الحاجة والتنفيذ، فيُعلم أن فعلَه بيانُه، إذ لو لم لو يكن بيانا للَزِم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير واقع وِفاقا، **ومنها**: قرينة الترك، فيكون بيانا للنسخ إن استمرّ علىٰ ترك الفعل، أو بيانا علىٰ عدم الوجوب إن تركه بعض المرات[3].

وقد احتجّ عامّة الأصوليين ببيان الفعل حال انفراده[4]، ونُقل عن أبي إسحاق المروزي[5] وأبي الحسن الكرخي[6] الحنفي منع وقوع البيان بالفعل منفردا[7]،

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٧٩.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٤

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٢.

(٤) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص ٢٤٧)، وأصول السرخسي، ٢/ ٢٧، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٢.

(٥) هو إبراهيم بن أحمد، أبو إسحاق المروزي، الشافعي، إمام جليل، غواص على المعاني، من مصنفاته: شرح المختصر، والتوسط بين الشافعي والمزني، وكتاب في الأصول، توفي في مصر سنة ٣٤٠هـ
[ينظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص ٢٠٣)، وسير أعلا النبلاء ٢٥/ ٤٢٩].

(٦) هو عبيد الله بن حسين بن دلال، أبو الحسن الكرخي، فقيه حنفي مجتهد، أخذ عنه الكبار، توفي سنة ٣٤٠هـ ومن مصنفاته: المختصر، والجامع الكبير، والجامع الصغير، وجواز الصلاة بقراءة القرآن بالفارسية.
[ينظر: الجواهر المضية ١/ ٣٣٧، وطبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ١٧٤)].

(٧) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص ٢٤٧)، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٢.

كذلك نقله السرخسي[1] عن بعض المتكلمين الذين يعتقدون «أنّ بيان المجمل لا يكون إلا متّصلا به، والفعل لا يكون متصلا بالقول»[2]، وعدّ بعضهم هذا القول من الآراء الشاذّة في أصول الفقه[3]، وحرّر البناني[4] محلّ الخلاف بالصورة التي لم يُعلّق علىٰ بيان الفعل قولا، وإلّا لو قال ﷺ: بيان ما كُلِّفتم به من هذه الآية ما أفعله، فلا خلاف أنّ فعله بيان[5].

وحجّة المانعين: أنّ البيان بالفعل أطول زمانا، فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله بالقول، والتأخير عبث، والعبث ممنوع.

وأجيب: بعدم التسليم أن الفعل أطول من القول في البيان، إذ قد يطول البيان بالقول أكثر من الفعل، كبيان ما في الركعتين من هيئات وأحوال، مع أن الأطول زمنا قد يكون أقوىٰ دلالةً علىٰ المقصود، وأيسر للفهم، وأثبت في النفس، فيقدّم لمصلحة قوّة الإبلاغ[6].

---

(١) هو محمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة الحنفي، فقيه أصولي مناظر، من مصنفاته: المبسوط في الفقه، وأصول السرخسي في أصول الفقه، توفي سنة ٤٩٠هـ.

[ينظر: الجواهر المضية، ٢/ ٢٨، وطبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ١٩٨)].

(٢) أصول السرخسي، ٢/ ٢٧.

(٣) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٥/ ١٨٧٣، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ١٧٥، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٠٥، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/ ٣٨.

(٤) هو عبد الرحمن بن جاد الله، المغربي ثم المصري، المالكي، المعروف بالبناني فقيه أصولي، له: حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع، توفي سنة ١١٩٨هـ

[ينظر: هدية العارفين ١/ ٥٥٥، وفهرس المكتبة الأزهرية ٢/ ٢٨]

(٥) ينظر: حاشية البناني على شرح المحلي، ٢/ ٦٩.

(٦) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٣١٢، الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٧، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٨١)، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ١٧٦، وحاشية البناني على شرح المحلي، ٢/ ٦٩.

وأمّا البيان بالإقرار: فيعني سكوت النبي ﷺ عن فعلٍ أو قولٍ وَقَع أمامه، أو في عصر حياته ﷺ وقد علم به، فيُعطىٰ سكوته عنه حكم النطق به من جهة ما يترتب عليه من دلالة وأحكام، بمعنىٰ أنّ سكوته ﷺ دليل الموافقة والجواز والرضا[1]. وهذا يرجع إلىٰ ما أسماه الحنفية: (**بيان الضرورة**)، أي البيان الحاصل بداعي الضرورة، فأصل البيان هو حصوله في الكلام، وقد يحصل بالسكوت عند ضرورة اعتبار السكوت بيانا، ومن حالات الضرورة هنا: أن يسكت مَن وظيفته البيان عند الحاجة إلىٰ بيانه، فلا بدّ من اعتبار سكوته بيانا[2]؛ لأنّ كف المبيّن ﷺ عن الإنكار إذا رأىٰ فعلا أو سمع قولا كتصريحه بجوازه، لذلك عدّ أكثر الأصوليين الإقرار دليلا شرعيّا بالنسبة للسنة[3].

أيّهما أبلغ البيان القولي أو الفعلي؟

اختلف الأصوليون: أيّهما أبلغ في البيان، القول أو الفعل؟ علىٰ ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: أن القول أبلغ وأكشف، وهو رأي جمهور الأصوليين علىٰ ما يظهر، لكون القول موضوعا للدّلالة، ولأنه أعمُّ، إذ تعمّ دلالتُه المحسوسَ والمعقولَ والموجودَ والمعدومَ، بخلاف الفعل، فإنّه يختص بالمحسوس الموجود، وله احتمالات لا يُفهم بها أحيانا إلّا بقرينة خارجيّة، وما هو حجة في نفسه أولىٰ ممّا لا يكون حجة إلا مع غيره[4].

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٧٠، وابن جزيّ الكلبي، تقريب الوصول، (ص٢٨١)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٢/ ١٩٤.

(٢) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، ٢/ ١٣٥-١٤٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٢، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٨٣، ود/ مسلم الدوسري، التقديرات الشرعية، (ص٣٨٥).

(٣) ينظر: المراجع السابقة، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٢٩٥

(٤) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٨١)، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ١٤٨، وحاشية البناني على شرح المحلي، ١/ ١٠١.

القول الثاني: أنّ الفعل أبلغ وأكشف، وذهب إليه أبو الحسين البصري وقال: «لأنه ينبئ عن صفة الُمبيّن مشاهدةً، والقول إخبار عن صفته، وليس الخبر كالعيان»[١]؛ ولأنّ الفعل أفعل في النفس وأثبت في الذّهن[٢]، فهو معقول بالتصوّر الذّهني والإدراك الحسي، والقول ليس فيه إلا التصوّر الذّهني فقط[٣].

القول الثالث: يذهب إلىٰ التفصيل، وقد نحاه الشاطبي، بسبب «أن كُلّ واحد منهما علىٰ انفراده قاصرٌ عن غاية البيان من وجهٍ، بالغٌ أقصىٰ البيان من وجهٍ آخر»[٤].

فالفعل: أبلغ في بيان الكيفيّات الفعليّة: كبيان كيفيّة الطّهارة والصلاة والحج، إذ لا يبلغ البيان القولي فيها مبلغ الفعلي، والمُدرَك العقلي من بيانها الفعلي أبلغ من بيانها القولي؛ لذلك يُعتَبر البيان الفعلي هو العمدة في فهمها وتفسيرها، إذ إنّه التفسير المُفصّل الشّارح للقول.[٥].

والقول: أبلغ في بيان الكيفيّات المعنويّة: كبيان عموم المعنىٰ وخصوصه في الأحوال والأزمان والأشخاص، فالدّلالة القوليّة ذات صيغ تقتضي هذه الأمور، ولا يؤدّي شيء آخر في البيان أداءها فيها، في حين أنّ الفعل قاصر علىٰ فاعله وزمانه وحاله، ولا يتعدَّ محلّه البتّه، فهو محتاج للقول كي يكشف عمومه أو خصوصه، ونوع حكمه التكليفي، ونحو ذلك، لِيستمرّ البيان إلىٰ أقصاه[٦].

والنتيجة: هي أنّه لا يصحّ إقامة الفعل مقام القول في البيان من كلّ وجه، كما لا يسوغ إطلاقُ الترجيح بين البيانين[٧].

(١) البصري، المعتمد، ١/ ٣١٢.
(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٨١).
(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٨٤.
(٤) الموافقات، ٤/ ٧٩.
(٥) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٨٦.
(٦) ينظر الموافقات، ٤/ ٦٩-٨٢.
(٧) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٨٢-٨٣.

والراجح من الأقوال الثلاثة – والعلم عند الله-: هو القول بالتفصيل، لأنه الأليق بجناب البيان النبوي، والأقرب إلىٰ تحقيق إكمال البلاغ وإقامة الحجّة، فحيث وقع البيان بالقول أو الفعل أو بهما معًا فقد وقع بحسب اقتضاء كمال البيان، والرسول المبيِّن ﷺ يختار ما هو أبلغ في البيان وأظهر للمُراد.

بيان السنّة لا يستلزم إبهام القرآن:

لا يستلزم تكليف النبي ﷺ ببيان القرآن إجمال القرآن وإبهامه؛ لأنّ بيانه ﷺ للقرآن منه ما هو بيان إبلاغ، أي بتبليغه للناس كما أُنزل عليه، وهو عامّ لكل القرآن، ومنه ما هو بيان معنىٰ، أي بتبيين مجمله وتفصيل كليّاته وبسط مختصراته وتخصيص بعض عموميّاته، وهو خاص بما افتقر إلىٰ بيان، فليس جميع المنزّل يحتاج إلىٰ بيان النبيّ ﷺ وشرحه، إذ إن من القرآن ما هو محكم بيّن من لفظه، وهو في القرآن كثير، ومنه ما هو مجمل لا يتبيّن بنفسه، بل ببيان الرسول ﷺ، وقد بيّنه ﷺ غاية البيان، فيشتمل بيان الرسول ﷺ **علىٰ البيان بالتبليغ، وعلىٰ الإبانة بالتبيين،** فظهر أنّه ﷺ لم يُبيّن جميع معاني آيات القرآن وكلماته، إنّما بلّغه كلّه أتّم بلاغ، وفسّر مُجمله أحسن تفسير[1].

بيان السنّة لا يُنافي استقلالها التشريعي:

فلا تنافي بين استقلال تشريع السنة وكونها بيانا للقرآن، ففي السنة ما هو بيان للقرآن، وما هو زائد علىٰ حكم القرآن موافق لمقصوده[2]، قال الشوكاني: «اعلم

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٥٧٢، والرازي، المحصول، ٣/ ٣٤٣، والتفسير الكبير، ٢٠/ ٣١، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٢.

(٢) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ٣٢٩-٣٣٠، ود/ مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، (ص٣٧٦-٣٨٥)، ود/ محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة، (ص١٤)، ود/ عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، (ص٤٩٠-٤٩٥).

إنه قد اتّفق مَن يُعتد به من أهل العلم علىٰ أن السنة مستقلّة بتشريع الأحكام،... والحاصل **أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا مَن لا حظّ له في دين الإسلام**»[1].

وقد اعتقد بعض العلماء أنّ وظيفة السنّة في البيان يلزمها تبعيّة السنّة للقرآن مطلقا ومفصّلا، فلا يستقلّ قول من أقوال النبيّ ﷺ بالتشريع، بل يلزم تأكيده من القرآن، إذ السنة بيان للقرآن، والمبيِّن ثانٍ علىٰ المبيَّن وتابع له، فيجب إرجاع كلّ دليل جزئي في السنة إلىٰ دليل في الكتاب، **مع أن التجارب الناشئة عن محاولة إرجاع كلّ قولة من قولات السنة إلىٰ تأكيدات القرآن، لا يكون إلا بشيء من التعسّف في المعاني والمحامل**[2].

تطبيقات أصوليّة في الحمل علىٰ بيان السنة:

أوّلاً: الحمل علىٰ البيان القولي: وذلك بتفصيل ما أجمله القرآن فلم يذكر أنواعه وتفاصيل أحكامه، أو أبهمه فلم يفصل وقائعه من الأخبار ونحوها، كما بيّن الرسول ﷺ مقادير الزكاة وتفصيل أحكامها، ومن ذلك حمل لفظ (الحقّ) في قول الله تعالىٰ قال: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[3]، علىٰ قوله ﷺ: **(فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريّا[4] العشر، وما سقي بالنّضح نصف العشر)**[5]، ومنه حمل لفظ

---

(١) إرشاد الفحول، ١/ ٩٦-٩٧.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٠٤، والشاطبي قريب من القول بتبعية السنة للكتاب. واستشهد بتجربة أحد علماء زمانه في محاولة إرجاع أحاديث صحيح مسلم حديثا حديثا إلى القرآن، فتعثّر ذلك العالم في محاولته.

(٣) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٤) (العثريّ) هو النخيل الذي يشرب بعروقه من ماء المطر، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ٣/ ١٦٥.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يُسقى من ماء السماء، (ص٢٤١) رقم ١٤٨٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر أو نصف العشر، (ص٣٩٤)، رقم ٢٢٧٢.

(السبيل) في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]، علىٰ تفسير النبي ﷺ عندما سُئل: ما السبيل يا رسول الله؟ فقال ﷺ **(الزاد والراحلة)**[2]، ومنه حمل لفظ (التبديل) في قوله تعالىٰ: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾[3]، علىٰ قوله ﷺ: **(قيل لبني إسرائيل: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾[4]، فدخلوا الباب يزحفون علىٰ أَسْتاهِهِم وقالوا حبة في شَعَرَة)**[5].

ثانيا: الحمل علىٰ البيان الفعلي: وهو حمل اللفظ علىٰ امتثال النبيّ ﷺ وفعله، كحمل لفظ: (الصلاة) علىٰ صلاته ﷺ، وقد قال: **(صلّوا كما رأيتموني أصلّي)**[6]، وكذلك حمل لفظ (الحج) علىٰ حجّه ﷺ، وقال في الحج: **(لتأخذوا عني مناسككم)**[7]، ومن ذلك بيانه ﷺ لتيمّم الجنب، كما في الصحيح أنّه ﷺ علّمه عمار بن ياسر – رضي الله عنه– وقال: **(يكفيك هكذا، وضرب النبي ﷺ بكفّيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفّيه)**[8].

---

(١) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحج، باب ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة، (ص١٩٩)، رقم ٨١٣، وقال: حديث حسن، والعمل عليه عند أهل العلم، وأخرجه ابن ماجة، في سننه، كتاب المناسك، باب ما يوجب الحج، (ص ٤٩١)، رقم ٢٨٦٩، قال ابن حجر في (التلخيص) ٢/ ٤٤٩: رواه الدارقطني والحاكم والبيهقي والشافعي، وطرقه كلها ضعيفة، والصحيح منها رواية الحسن المرسلة، وقال الشنقيطي في أضواء البيان، ٥/ ٩٧: (حديث الزاد والراحلة لا يقل بمجموع طرقه عن درجة القبول والاحتجاج).

(٣) من الآية ٥٩، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ٥٨، من سورة البقرة.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله (حطة) (ص ٧٩٥، رقم ٤٦٤١. ومسلم في صحيحه، كتاب التفسير، باب في تفسير آيات متفرقة، (ص١٣٠٤) رقم ٧٥٢٣.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافرين، (ص١٠٤) رقم: ٦٣١.

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة راكباً (ص ٥٤٦) رقم (٣١٣٧)، بلفظ: «لتأخذوا مناسككم».

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، باب المتيمم هل ينفخ فيهما؟ (ص٥٩)، رقم ٣٣٨.

ثالثا: الحمل على تخصيص العموم: ومن ذلك تخصيص عموم الموصى له في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[1]، بقوله ﷺ: **(لا وصية لوارث)**[2]، فيخرج الوالدان والأقربون الوارثون من دلالة الآية، بدلالة تخصيص الحديث.

رابعا: الحمل على تقييد المطلق: وهو أن يكون لفظ القرآن مطلقا فتأتي السنة بتقييد دلالته، كتقيد دلالة مشروعية الوصيّة في قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ﴾[3]، بحملها على الوصية بالثلث فما دونه، بدلالة بيان النبي ﷺ حين قال له سعد بن أبي وقاص – رضي الله عنه –: أريد أن أوصي وإنما لي ابنة، وقال: أوصي بالنصف، فقال الرسول ﷺ: **(النصف كثير)**، فقال: فالثلث: فقال الرسول ﷺ: **(الثلث والثلث كثير)**[4]، وكإطلاق لفظ (صيام) و(صدقة)، من قوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[5]، بحملها على قوله ﷺ للصحابي الذي حلق رأسه من أذى هوامّ رأسه وهو محرم بالعمرة: **(صم ثلاثة أيام، أو تصدق بفرق بين ستة، أو انسك بما تيسّر)**[6].

---

(١) من الآية ١٨٠، من سورة البقرة.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٥/ ٢٦٧، وأبو داود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، رقم ٢٨٧٠، والترمذي في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، (ص٤٧٩)، رقم ٢١٢١، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجة في سننه، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، (ص٤٦١)، رقم ٢٧١٣، وصححه الألباني في الإرواء، ٦/ ٨٧.

(٣) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث، (ص٤٥٢)، رقم ٢٧٤٤، ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، (ص٧١٤)، رقم ٢٤٠٩.

(٥) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة،

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب قول الله تعالى: (أو صدقة)، (ص٢٩٢، رقم ١٨١٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى، (ص٤٩٩)، رقم ٢٨٧٧.

خامسا: حمل مشكل القرآن علىٰ بيان السنّة: وذلك إذا أشكل لفظ القرآن وأزالت السنة إشكاله، كإشكال دلالة الخيط الأبيض والأسود في قوله تعالىٰ: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[1] وأزاله الرسول ﷺ بقوله: (**إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار**)[2]، ومنه إزالة إشكال كيفية حياة الشهداء في البرزخ الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[3]، فأزاله الرسول ﷺ حين سئل عن ذلك بقوله: (**أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل مُعلّقة بالعرش، تسرح من الجنّة حيث شاءت، ثمّ تأوي إلىٰ تلك القناديل..**)[4]، ومنه ما جاء عن المغيرة بن شعبة – رضي الله عنه- قال بعثني النَّبي ﷺ إلىٰ نجران، فسألوني إنكم تقرؤون: (**يا أخت هارون وموسىٰ**)، وبين موسىٰ وعيسىٰ ما شاء الله من السنين، فلم أدر ما أجيبهم، فلما قدمت علىٰ رسول الله ﷺ سألته عن ذلك، فقال: (**إنّهم كانوا يُسمّون بأسماء أنبيائهم والصالحين من قبلهم**)[5].

٧- الحمل على مقامات النبي ﷺ:

المراد بمقامات النبيّ ﷺ وأثرها في الفهم:

من قرائن فَهْم الخطاب اعتبار المقام الذي يشغله المتكلّم، وهي الوظيفة التي يشغلها المتكلّم حال خطابه، فإنّ الخطاب قد يتحوّل معناه من معنىٰ إلىٰ آخر

---

(١) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قوله تعالى: (وكلوا واشربوا ..) الآية، (ص٣٠٨)، رقم ١٩١٦، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصب بطلوع الفجر، (٤٤٤) رقم ٢٥٣٣.

(٣) من الآية ١٦٩، من سورة آل عمران.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، (ص٨٤٥)، رقم ٤٨٨٥.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب النهي عن التكني بأبي القاسم، وبيان ما يستحب من الأسماء، (ص٩٥٣)، رقم ٥٥٩٨.

بحسب مقام المتحدِّث، فلو أن مُرشّحا انتخابيا - في هذا العصر- خاطب النّاس باختيار الأحسن والأكفأ في مقام الدّعاية الانتخابية، لَحَمَلنا كلامَه علىٰ تزكية نفسِه وأنّه الأكفأ، ولو صدَرَ هذا الخطاب في غير مقام ترشيح نفسه لَحَملناه علىٰ مجرّد الوعظ ومحض النصيحة، وهكذا فلكلّ مقام مقال، وقد قال أبو الحسين البصري: «**اعلم أن كلَّ خطاب فإنّه لا بدّ في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم،**... وإنّما أردنا الأحوال التي لها نعدل بالخطاب من معنىٰ إلىٰ معنىٰ، مع كونه متردّدا بينهما»[1].

وقد كان النبيّ ﷺ يشغل عدّة مقامات، فله مقام النبوّة والفتوىٰ، وله مقام الخلافة والإمامة، وله مقام القضاء، «**فهو ﷺ الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم**»[2].

وتقع أقواله ﷺ وتصرّفاته بحسب المقام الذي صدر فيه هذا القول أو هذا الفعل، **ولكلّ مقام خصائص يتّسم بها في مساق الدّلالة والفهم، تبيانه في الآتي**:

المقام الأوّل: الحمل علىٰ مقام النبوّة والفتوىٰ: فما بيّنه الرسول ﷺ من قولٍ أو فعلٍ وهو في منصب الرسالة والتبليغ «كان شرعا عامّا إلىٰ يوم القيامة»[3]، يجب امتثاله بطواعية المكلّف، وذلك مقتضىٰ الرسالة وفحوىٰ الاستجابة.

ومن خصائص هذا المقام في مساق الفهم:

- **التبليغ وأداء الرسالة:** فهو ﷺ في هذا المقام مبلِّغ مُتَّبع، وناقل عن الحقّ للخلق.
- **قبوله للنسخ دون النّقض:** فأقواله ﷺ وأحكامه في هذا المقام تقبل النسخ، ولا تقبل النقض أو التغيير.

---

(١) المعتمد: ٢/ ٣٤٦.

(٢) القرافي، الفروق، ١/ ٣٥٧، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٥٠٧، و ابن القيم، زاد المعاد، ٣/ ٤٢٩.

(٣) ابن القيم، زاد المعاد، ٣/ ٤٢٩.

- **أنّه الأصل في فهم تصرفاته ﷺ وأقواله**: لأنّ أغلب تصرفاته ﷺ تقع في هذا المقام؛ إذ إنّ النبوّة والتبليغ أخصّ مقاماته وعليه أغلب أحواله، والأصل في تصرّفات النبي ﷺ حملها علىٰ مقام النبوّة، ما لم يدلّ دليل علىٰ خلافه[1].

المقام الثاني: الحمل علىٰ مقام الإمامة: وهو وصف زائد علىٰ النبوّة والفتيا والقضاء، لأنه تفويض بالسياسة العامّة للخلائق، ورعاية شؤونهم الدنيوية، وضبط معاقد جلب المصالح ودرء المفاسد، في حين أنّ الفتوىٰ إخبارٌ عن الله، كما أنّ القضاء مجرّد فصل في الخصومات، وقوّة تنفيذ القضاء بأمر الإمامة أمرٌ زائد عليها، فصارت السلطنة العامّة التي هي حقيقة الإمامة مباينةً لغيرها من المقامات[2].

ومن خصائص هذا المقام في مساق الفهم:

- **التوقّف في أحكامه علىٰ إذن الإمام الحاضر**: فكلّ ما صدر منه ﷺ بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال علىٰ المصالح، وإقامة الحدود وتنفيذ أحكام القضاء، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات، فإنّ حكمه هو التوقّف فيه علىٰ إذن إمام الوقت الحاضر، فلا يقدم عليه أحدٌ بتشريعٍ أو تنفيذٍ إلا إمام الوقت وليس مجرّد إذنه ﷺ السابق[3]؛ لأنّ تصرفاته ﷺ علىٰ سبيل الإمامة «يكون مصلحةً للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان، وعلىٰ تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك علىٰ حسب المصلحة التي راعاها النبي ﷺ زمانا ومكانا وحالا، ومن هاهنا تختلف الأئمة في كثيرٍ من المواضع»[4].

---

(١) ينظر: العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ٢/ ٢٤٤، والقرافي، الفروق، ١/ ٣٥٧، و الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص١٠٥).

(٢) ينظر: القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص١٠٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق، والقرافي، الفروق، ١/ ٣٥٨.

(٤) ابن القيم، زاد المعاد، ٣/ ٤٣٠-٤٣١.

- **جواز مراجعة تصرّف النبي ﷺ في هذا المقام برأيٍ أصلح منه:** «وقد كان ﷺ يفعل الأمر فيسألونه: هل هو بوحيٍ فيجب طاعته؟ أو هو رأي يمكن معارضته برأي أصلح منه؟ ويشيرون عليه في الرأي برأيٍ آخر، فيقبل منهم ويوافقهم»(١)، من ذلك: قول الحُباب بن المنذر(٢) –رضي الله عنه- للنبيّ ﷺ في غزوة بدر: (يا رسول الله: أرأيت هذا المنزل الذي نزلته: أهو منزل أنزلكه الله، فليس لنا أن نتعدّاه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟) فقال ﷺ: **(بل هو الرأي والحرب والمكيدة)**، فقال: (ليس هذا بمنزل قتال)(٣)، ومن ذلك – أيضا-: أنّ رسول الله ﷺ همّ بمصالحة غطفان يوم الأحزاب علىٰ نصف ثمر المدينة، مقابل ترك صفّ المشركين والتخذيل بينهم، وقد نزل بالمسلمين –يومئذ- كربٌ وشدّة، فبعث ﷺ لسعد بن معاذ وسعد بن عبادة – رضي الله عنهما- يستشيرهما في ذلك، فقالا: (إن كنت أُمرت بشيء فافعله)، فقال ﷺ: **(لو أُمرت بشيء لم أستأمرْكما فيه، ولكنْ هذا رأي أعرضه عليكما)**، فقالا: (فإنّا لا نرىٰ أن نُعطيهم إلا السّيف)، فقال ﷺ: **(نعم)**(٤).

المقام الثالث: الحمل علىٰ مقام القضاء: والمراد به النّصوص والأحكام التي أصدرها ﷺ بصفته قاضيا بين الخصوم.

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٥١.

(٢) هو الحُباب بن المنذر بن الجموح، الأنصاري الخزرجي، شهد المواقع كلّها مع النبي ﷺ، وتوفي زمن خلافة عمر –رضي الله عنهم- [ينظر: أسد الغابة، ١/ ٥٣٤].

(٣) أ خرجه ابن إسحاق في السير، كما في سيرة ابن هشام ١/ ٦٢٠، وأسد الغابة، ١/ ٥٣٣، وأخرجه الواقدي في مغازيه، ١/ ٥٣، والبيهقي في دلائل النبوة، ٣/ ٣٥.

(٤) أخرجه ابن زنجويه في كتاب الأموال، ١/ ٣٣٦، وأبو عبيد في كتاب الأموال، (ص٢١٠)، وعبد الرزاق في المصنف، ٥/ ٣٦٧، وابن سعد في الطبقات، ٢/ ٥٦.

ومن خصائص هذا المقام في مساق الفهم:

- **بناؤه علىٰ الأمارات والبيّنات القائمة:** فالنبيّ ﷺ وهو في مقام القضاء يقوم بالإنشاء والإلزام بحسب ما يَسْنح له من الأسباب والحجاج، لا بحسب الوحي والإخبار، ولذلك قال النبي ﷺ: (**إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعلَّ بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صَدَق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحقِّ مسلمٍ فإنّما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليترُكْها**)[1]، فدلّ ذلك علىٰ أنّ القضاء يتبع الحجاج وقوّة اللحن بها، وهو ﷺ كذلك في مقام القضاء منشئ، وليس ناقلا أو مبلّغا[2].

- **قبوله للنّقض دون النسخ:** وذلك عند ظهور بطلان ما استند إليه الحكم قطعا لا ظنّا واجتهادا، فإنّ الأصل أنه إذا مضىٰ القضاء بالاجتهاد لا يفسخ باجتهادٍ مثله، ويُفسخ بالنّص القاطع[3]، كما إذا خالفت دلائلُ التحري والدعاوىٰ الحقيقةَ قطعا، فيخضع القضاء حينئذ للنقض بانتقاض ما تمّ إبرامه في الماضي، ولا يقبل النسخ المبدِّل للحكم المستقبلي دون الماضي، بخلاف مقام النبوّة والفتوىٰ الذي يقبل النّسخ ولا يقبل النّقض[4]، **وذلك لبّ الفرق الأصولي مابين النسخ والنقض.**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب من خاصم في باطل وهو يعلمه (ص ٣٩٦) رقم ٢٤٥٨، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن (ص ٧٥٩) رقم ٤٤٧٣.

(٢) ينظر: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص ١٠٠-١٠١).

(٣) ينظر: أصول الكرخي المطبوعة مع تأسيس النظر للدبوسي (ص ١٧١)، المنثور للزركشي، ١/ ٢٦، وأشباه ابن نجيم مع شرحه للحموي، ١/ ٢٩٣.

(٤) ينظر: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص١٠٣).

تطبيقات أصوليّة في الحمل علىٰ بعض مقامات النبي ﷺ:

١- اجتهاد عمر - رضي الله عنه- في إسقاط المؤلفة قلوبهم من أصناف أهل الزكاة، وقد أتاه عيينة بن حصن [(١)] ليشهد له سهمـًا علىٰ عهد أبي بكر -رضي الله عنه- كان يعطيه إياه رسول الله ﷺ يتألّفه في الإسلام، فقال رضي الله عنه: «إنّ رسول الله ﷺ كان يتألّفكم والإسلام يومئذ قليل، وإنّ الله قد أغنىٰ الإسلام، فاذهبوا فاجْهدوا جهدَكم» [(٢)]، وفي روايةٍ أخرىٰ عن عامر قال: «إنما كانت المؤلّفة قلوبهم علىٰ عهد رسول الله ﷺ، فلما ولي أبو بكر انقطعت» [(٣)]، فاجتهاد عمر - رضي الله عنه- ينبني علىٰ حمل إعطاء الرسول ﷺ للمؤلفة قلوبهم علىٰ سبيل مقام الإمامة، وأن إمام الوقت الحاضر له الحق في الإنفاذ أو المنع بحسب المصلحة [(٤)].

٢- اجتهاد عثمان - رضي الله عنه- في التقاط ضالّة الإبل، فقد جاء في الأثر عن الإمام مالك أنه سمع ابن شهاب يقول: «كانت ضوالّ الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبّلة، تتناتج لا يمسّها أحد، حتىٰ إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بمعرفتها وتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها» [(٥)]، وتأويل ذلك أنّ عثمان حمل قوله ﷺ في

---

(١) هو عيينة بن حصن بن حذيفة الفزاري، يُكنى أبا مالك، أسلم بعد الفتح، وهو من المؤلفة قلوبهم، ومن الأعراب المُطاع في قومه، وقد عاش إلى خلافة عثمان.
[ينظر: الاستيعاب، ٣/ ١٢٥، والإصابة، ٤/ ٦٣٨].

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٧/ ٣١، والجصّاص في أحكام القرآن ٣/ ١٦٠، والبخاري في التاريخ الصغير، كما في الإصابة ٤/ ٦٤٠، كلهم بسند عن ابن سيرين عن عبيدة، كما عزاه ابن الجوزي في مناقب عمر بن الخطاب إلى عبيدة (ص٣٩). وقد حضره في هذا الأثر عيينة والأقرع بن حابس.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الزكاة، باب في المؤلفة قلوبهم، يوجدون أو ذهبوا (٢/ ٤٣٥) رقم ١٠٧٥٩.

(٤) ينظر: القرطبي، أحكام القرآن ٨/ ١٦٦، وابن العربي، أحكام القرآن ٢/ ٥٣٠، وابن قدامة، المغني، ٩/ ٣١٦- ٣١٧.

(٥) أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٣٠٦، وعنه البيهقي في سننه الكبرى، ٦/ ٣١٦ وكذا في معرفة السنن والآثار، ٥/ ٣٢.

التقاط ضوالّ الإبل: (**ما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتىٰ يلقاها ربها**)[1]، علىٰ أنّه ﷺ منع الالتقاط علىٰ سبيل الإمامة والسّلطة، والأئمّة بعده يملكون إبقاء الحكم أو تغييره بحسب المصلحة وما تقتضيه السياسة[2].

٣- قوله ﷺ: (**من أحيا أرضًا ميتة فهي له**)[3]، فَقد حمل بعض العلماء هذا النصّ علىٰ أنّه تصرّف بالإمامة، فلا يجوز لأحدٍ أن يحيي أرضًا إلا بإذن الإمام؛ لأن فيه تمليكًا فأشبه الإقطاعات.[4].

٤- قوله ﷺ لهند بنت عتبة[5]، حين شكت إليه حال زوجها أبي سفيان بأنه رجل شحيح فقال ﷺ: (**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**)[6]. فَمَن حمل هذا النّص علىٰ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل (ص ٣٩٠) رقم ٢٤٢٧، ومسلم في صحيحه، كتاب اللقطة، باب معرفة العفاص والوكاء وحكم الضالة، (ص ٧٦٣) رقم ٤٤٩٩.

(٢) ينظر، السرخسي، المبسوط ١١/ ١١، وابن الهمام، فتح القدير ٥/ ٣٥٤، وشرح الزرقاني على الموطأ ٤/ ٨٤.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث جابر بن عبد الله ٣/ ٤٠٣، والترمذي في سننه من حديث سعيد بن زيد، كتاب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات (ص ٣٢٦) رقم (١٣٧٨)، وقال عنه: حسن غريب، وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحرث والمزارعة باب من أحيا أرضاً مواتاً رقم ٢٣٣٥، (ص ٣٧٥)، بلفظ: «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق»، والحديث صححه الألباني في الإرواء رقم ١٥٢٠، وينظر: الزيلعي، نصب الراية ٤/ ٦٠١.

(٤) ينظر: العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام ٢/ ٢٤٥، والقرافي، الإحكام في تمييز الأحكام، (ص ١١١)، والفروق ١/ ٣٥٩، وابن القيم، زاد المعاد، ٣/ ٤٣٠، والمناوي، فيض القدير، ٦/ ٥١.

(٥) هي هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس القرشية، والدة معاوية بن أبي سفيان، أسلمت مع زوجها عام الفتح، أخبارها قبل إسلامها مشهورة في وقعة أحد وفعلها المشين في حمزة، توفيت في عهد عمر وقيل عثمان.
[ينظر: الإصابة ٨/ ٣٤٦].

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها، (ص ٩٥٨) رقم ٥٣٦٤، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب قضية هند (ص ٧٦٠) رقم ٤٤٧٧.

مقام الفتوىٰ ألزم به في كلّ حال، فَمَن ظَفر بجنس حقِّه يأخذه دون إذن إمام أو حكم حاكم، ومَن حمله علىٰ مقام القضاء قال: لا يحقّ لأحدٍ أن يظفر بجنس حقّه إلا بإذن الإمام[1].

٥- قوله ﷺ: «**من قتل قتيلًا فله سَلَبُه** [2]»[3]. فَمَن حمل هذا القول علىٰ مقام الإمامة قال: لا يجوز أخذ السلب إلا بإذن الإمام، ومَن حمله علىٰ مقام الفتوىٰ، قال: إنّ هذا تصرف منه ﷺ علىٰ سبيل التبليغ، فيستحق القاتل السّلب بغير إذن الإمام[4].

وعلىٰ نسق هذه الأمثلة: يمكن أن تتردّد نصوص كثيرة من سنة المصطفىٰ ﷺ في مساق الفهم ما بين مقاماته، مما يترك مجالاً واسعًا للموازنة والنظر في مصلحة التشريع، فيحملها المجتهد علىٰ الأصلح الأوفق لروح هذه الشريعة الغراء من جهة، ولمصالح المسلمين من جهة أخرىٰ.

٨- الحمل على عادة الشارع الكلاميّة:

المراد بعادة الشارع، وأثرها في الفهم:

إنّ معرفة قواعد اللغة ومعاني مفرداتها لا تُسعف وحدَها في فهم التعبيرات

(١) ينظر: القرافي، الفروق، ١/ ٣٥٩، والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٢/ ٢٤٥.

(٢) السّلب: هو ما يأخذ أحد المتحاربين في الحرب من محاربه، من ثياب وسلاح ودابة، ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٢/ ٣٤٨ وابن منظور، لسان العرب مادة (سلب)، ١/ ٤٧١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب، (ص ٥٢٢)، رقم ٣١٤٢، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل (ص ٧٧٤٥) رقم ٤٥٦٨.

(٤) ينظر: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام (ص ١١٧)، والفروق ١/ ٣٦٠، والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٢/ ٢٤٥، وابن القيم، زاد المعاد، ٣/ ٤٣٠.

المستخدمة؛ لأنّ المتكلمين لا يتقيّدون بحرفيّة اللغة بعض الأحيان، وهو ما يجعل المخاطَب المستمع في حاجة إلىٰ عوامل أخرىٰ تساعده علىٰ فهم حديث المتكلّم، ومنها فهم عادة المتكلّم في كلامه.

ينظر علماء الدّلالة إلىٰ العادة المطّردة من الشواهد المتكرّرة والنّظائر المستعملة في أداءِ الخطاب الواحد علىٰ أنّها أحد مكوّنات الدلالة الكاشفة عن مراد المتكلّم، **وآية ذلك تكرار تلك العادة والتزامها في الأعمّ الأغلب**، فالعادة الدّلاليّة منبثقة من تكرار الاستعمال اللفظي في معنىٰ خاص، بالتزام أسلوبٍ من أساليب التعبير، حتّىٰ يُثمر ذلك الالتزام قصدا دلاليّا خاصّا، والأمر كمال قال الغزالي: «إنّ ما يثبت بالعادة فإنّما يثبت بالتكرار مرّة بعد مرّة أخرىٰ، وهذا التكرّار لا يثبت بمرّة ولا مرتين، ولا حَصرَ لِعَدده، بل يجري مجرىٰ أخبار التواتر ومجرىٰ شهادة التجربة...»[1]، بذلك احتسب الأصوليون العادة الدلاليّة أحد محامل الخطاب الشرعي، لأنّه «**يحصل لنا بتكرّر أقواله وأفعاله وعاداته علومٌ كثيرة**، كعلمنا – مثلا- بأنّ الأمَة في معنىٰ العبد، لِما عرفنا من عادته في ذكر أحكام الرق والعتق علىٰ وجه التسوية بين الذكور والإناث...»[2].

فخطاب الشارع وإن كان في الجملة علىٰ ما اعتادته العرب من لسانها[3]، إلا إنّه نتج عن استرساله في الخطاب عادةٌ دلاليّة يتميّز بها عن سائر الخطابات العربيّة، انبنت تلك العادة علىٰ طريقته المتبوعة في الدّلالة والبيان، وهي تتكشّف للنّاظر من خلال مداومة استماع الخطاب ومتابعة شواهده واستعمالاته، ومن خلال مدارسته والتعمّق فيه وفي درايته، مثلما لاحظ الجاحظ العادة الدلاليّة المتكررة في القرآن

(١) أساس القياس، (ص٦٤).

(٢) المرجع السابق، (ص٥٤).

(٣) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠٠)، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٠٣.

في قوله: «وفي القرآن معانٍ لا تكاد تفترق، مثل الصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرهبة، والمهاجرين والأنصار، والجن والإنس»[١]، وقد قال الشيخ ابن عاشور: «يحقّ علىٰ المفسّر أن يتعرّف عادات القرآن من نظمه وكَلِمه، وقد تعرّض بعض السلف لشيء منه، فعن ابن عباس – رضي الله عنهما–: (كلّ كأسٍ في القرآن فالمُراد بها الخمر)[٢]،... وفي صحيح البخاري قال ابن عيينة: (ما سمّىٰ الله مطرا في القرآن إلا عذابا)[٣]...»[٤]، **وتلك أمارة امتياز الخطاب الشرعي عن سائر الخطابات العربيّة.**

لكنّ عادة المتكلّم لا تتبيّن إلا بالإنصات إلىٰ خطابه والمثابرة علىٰ مُدارسته وتتبّع نظائر استعمالاته، «**ولهذا كلّ مَن كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها: عرف عادته في خطابه، وتبيّن له من مراده ما لا يتبيّن لغيره**»[٥]، وذلك من مُتمّمات حُسن الفهم وضبط الحمل، لأنّه: «**كلّما كان السّامع أعرفَ بالمتكلّم وقصده وبيانه وعادته، كانت استفادته لِلعلم بمراده أكمل وأتمّ**»[٦]. وعادة المتكلم في التعبير والبيان هي أحد قرائن كشف الدلالة عند الإمام الغزالي، فكما يُعرف مراد المتكلم بقرائن خارجة عن لفظه، من أحوال المتكلّم ورموزه وإشاراته وحركاته، كذلك يُعرف المراد بعادته اللفظيّة التي اعتادها في البيان[٧].

---

(١) البيان والتبيين، ١/ ٢١.

(٢) أخرجه الطبري بهذا اللفظ عن الضحاك في تفسيره، ٢٣/ ٦٣، وابن أبي حاتم في تفسيره، ١٠/ ٣٢١١، وورد عندهما تفسير ابن عباس للكأس بأنه الخمر.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه معلقا، كتاب التفسير، باب تفسير قوله تعالى: (وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر) (ص٧٩٧)،

(٤) التحرير والتنوير، ١/ ١٢٢.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١١٥.

(٦) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠١)

(٧) ينظر: المستصفى، ٣/ ٢٢٩.

وإذا كانت شواهد العادة الدلاليّة شائعةً في استعمال اللغة وخطاب الشريعة فهي عادةٌ عامّة لا يختص بها خطاب دون خطاب، بل هي لغة العرب التي نزل بها القرآن وتكلّمت بها السنة[1]، كما إذا قيل: (في العادة: **إذا أعيدت النّكرة معرفة أفادت العهد**)[2]، وكذا: (في العادة: **إذا أعيدت النكرة نكرةً اقتضىٰ تغايرهما**)[3]، فتلكما دلالة عامّة اعتادها اللسان العربيّ[4].

وإذا انفرد الشّارع بعادةٍ دلاليّة عن سائر الخطابات العربيّة فإنّ المعتبر «**لغة صاحب الشرع وعرفُه في مصادر كلامِه وموارده**»[5]، وذلك أحد مواضع الفروق الأصوليّة، وهو (الفرق بين اقتضاء اللفظ في عرف اللغة واقتضاء اللفظ في عرف الشارع وعادته)[6].

وأصل الحمل علىٰ عادة الشارع هو التفريق بين مطلق الوضع وخصوص الاستعمال، إذ إنّ النّص الشرعي محمول علىٰ مقصدين:

الأوّل: بحسب مطلق الوضع العربي: فالعرب في فهمه سواء؛ لأنّ الشرع جاء بلسانهم وعلىٰ معهود لغتهم، ومعناه هو ذلك المعنىٰ المعهود في لسان العرب.

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١١٥.

(٢) هذه القاعدة غالبة، وإلا فهي منقوضة في بعض المواضع، مثل قوله تعالى: ﴿زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ﴾، والشيء لا يكون فوق نفسه، ينظر: ابن هشام في مغني اللبيب (ص ٨٦٣).

(٣) وأيضا هذه القاعدة في العادة الغالبة، وإلا فقد تخلّفت في مثل قوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾، فالنّكرات خاصةً الأولى والثانية هي ذاتها، وفي قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾، والإله واحد، لا إله إلا الله. ينظر: ابن هشام، المغني اللبيب، (ص٨٦٢).

(٤) ينظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ١٠٥.

(٥) ابن القيم، جلاء الأفهام، (ص٣٨٧).

(٦) ينظر: المرجع السابق.

والثاني: بحسب خصوص الاستعمال الشرعي: وذلك بمقتضىٰ اصطلاح الشارع وعادته في ألفاظه، و«الأصل أن ألفاظ الشارع المبيِّنة لأحكام الشرع إنّما تحمل علىٰ موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية»[1]، فيجب الاعتبار بهذا الخصوص عند حمل كلام الشارع علىٰ مراده، فإنّ «**عرف الشارع في تنزيل الأسامي الشرعية علىٰ مقاصده كعرف اللغة**»[2]، وفهم خصوص استعمال الشارع يستلزم متابعة خطابه وفهم مقاصده، لهذا يتفاوت العرب في فهمه؛ لأنّ المقاصد لا تُنال إلا بدراسة الخطاب وفهم عادة المتكلّم في الكلام، **وليس العربيّ الطارئ علىٰ الإسلام كقديم العهد، ولا المبتدئ كالمنتهي**[3].

وقد أوضحت عبارات المفسّرين وشواهد الأصوليين أنّ للشارع عادة دلاليّة تخلّلت غالب نصوصه، واطردت في سائر خطابه، لاحظها العلماء واعتبروا بها في مساق الفهم والحمل، فإذا اختصّ الشارع بسمة دلاليّة اعتادها في كلامه صارت جزءا من دلالته، يجب اعتبارها وحمل كلامه عليها؛ **لأنّ العادة التعبيرية جزءُ الدّلالة القصديّة**، فلا يجوز إهمالها وهي من مقاصد الكلام، بل يجب اعتبارها والحمل عليها، «فإذا عُرف من عادة المتكلم اطّراد كلامِهِ في توارد استعماله معنىٰ ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه ردّه السامع إلىٰ ما عَهَد من عرف المخاطِب إلىٰ عادته المطردة، **وهذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء**»[4].

كما أكّد ابن تيميّة ذلك الاعتبار في حمل الدلالة بقوله:«يجب أن يُفسّر كلام المُتكلّم بعضُه ببعض، ويُؤخذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتُعرف ما عادته يُعنيه ويُريده بذلك اللفظ إذا تكلّم به،... **فإذا عُرف عُرفه وعادته في معانيه وألفاظه، كان هذا ممّا**

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٤٥٢.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥-٢٦.

(٤) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٦٣).

يُستعان به علىٰ معرفة مُراده، وأمّا إذا استعمل لفظه في معنىٰ لم تجرِ عادته باستعماله فيه، وتُرك استعمالُه في المعنىٰ الذي جرت عادته باستعمالِه فيه،... كان ذلك تحريفا لكلامِه عن موضعِه، وتبديلا لمقاصدِه، وكَذبا عليه»[1].

تطبيقات أصوليّة في الحمل علىٰ عادة المتكلّم:

١ - **عادة الشارع في إطلاق معنىٰ اللفظ حال إفراده، وتقييده حال اقترانه:** فمن عادة الشارع تنويع دلالة اللفظ بحسب الإطلاق والاقتران، وأمثلة هذه العادة الدلالية وافرة كثيرة في القرآن الكريم، بل هو «باب واسع يطول استقصاؤه، وهو من أنفع الأمور في معرفة دلالة الألفاظ مطلقا، وخصوصا ألفاظ الكتاب والسنة، وبه تزول شبهات كثيرة كَثُر فيها نزاع الناس، **من جملتها مسألة: الإيمان والإسلام**»[2].

من ذلك:

- **لفظ (الفقير والمسكين)**: فعند إطلاق أحدهما وحده فإنه يتضمّن معنىٰ الآخر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[3]، وقوله: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾[4]، وفي حال اقترانهما يقتضي كلّ واحدٍ منهما دلالة خاصّة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾[5].
- **لفظ: (المعروف والإصلاح)**: فإذا أُطلق لفظ المعروف وحده دخل فيه كلّ خير وصلاح، كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

---

(١) ابن تيمية، دقائق التفسير، ٢/ ٩٩، والجواب الصحيح، ٤/ ٤٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٦٩.

(٣) من الآية ٢٧١، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ٨٩، من سورة المائدة.

(٥) من الآية ٦٠، من سورة التوبة.

﴿ٱلْمَعْرُوفِ﴾[1]، وإذا اقترن بما هو أخصّ غايره، كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[2].

- **لفظ: (المنكر والبغي)**: فإذا أُطلق المنكر وحده دخل فيه كلّ شر، كما قال تعالىٰ: ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ﴾[3]، وإذ اقترن بما هو أخصّ منه غايره، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾[4]، فاقتضىٰ العطف والاقتران المغايرة بين الفحشاء والمنكر والبغي[5].

٢- **عموم خطاب الشارع للواحد**: فمن عادة الشارع أنّه لا يقصر خطابه الموجّه لواحد، بل يعمّ هذا الواحد وغيره من المكلّفين، «**فقد عُرف بعادته من خطابه أنّ هذا حكمٌ لمن هو مثل ذلك الشخص إلىٰ يوم القيامة، وكذلك خطابه لِمن حضره، قد عُلم بعادته أنّ مَن غاب عنه إذا كان بمنزلتهم فإنّهم يخاطبون بمثل ذلك**»[6]، وذلك باقتضاء العادة الشرعيّة لا بلازم الدّلالة اللغويّة، لأنّه «إن وقع النظر في مقتضىٰ اللفظ فلا شك أنّه للتخصيص، وإن وقع النّظر فيما استمرّ الشرع عليه فلا شكّ أن خطابَ رسول الله ﷺ وإن كان مُختصّا بآحاد الأمة، فإنّ الكافّة يُلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطَب...»[7] فخطاب الشارع للواحد يعمّ ذلك الواحد والحاضر والغائب؛ **لأنّ المشافهة هنا لا يُراد بها التخصيص في عرف الخطاب الشرعي، بل التمثيل**[8].

---

(١) من الآية ٦٧، من سورة التوبة.

(٢) من الآية ١١٤، من سورة النساء.

(٣) من الآية ٦٧، من سورة التوبة.

(٤) من الآية ٩٠، من سورة النحل.

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٦٩.

(٦) ابن تيميّة، جامع المسائل، ٢/ ٣١٥.

(٧) الجويني، البرهان، ١/ ٢٥٢، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٥.

(٨) ينظر: ابن تيمية، جامع المسائل، ٢/ ٣١٥، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٤٠، وجلاء الأفهام، (ص٣٨٧).

٣- عادة القرآن في استعمال كلمة (هؤلاء) في حال عدم بيان المُشار إليهم: فإنّ المراد بها – حينئذ – الإشارة إلىٰ مشركي أهل مكّة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ﴾[2]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقِيلِهِۦ يَٰرَبِّ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمٌ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾[3]، فالإشارة بهؤلاء في هذه الآيات تُحمل علىٰ أهل مكة، كما اقتضته العادة الدلالية القرآنية[4].

٤- عادة الشارع في استعمال لفظ (لا ينبغي): فقد اطَّرد في كلام الله ورسوله ﷺ استعمال لفظ (لا ينبغي) في المحظور شرعا أو قدرا أو محالا عقلا، فلا يُحمل عند وروده من الشارع علىٰ غير هذا المحامل[5].

- **فاستعمله في المحظور شرعا:** في مثل قوله ﷺ فيما يرويه عن ربّه: (**كذّبني ابن آدم وما ينبغي له أن يُكذّبني، وشتمني وما ينبغي له أن يشتمني**)[6]،وقوله ﷺ في لباس الحرير: (**لا ينبغي هذا للمتقين**)[7].
- **واستعمله في المحظور قدرا:** في مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾[8].

---

(١) من الآية ٨٩، من سورة الأنعام.

(٢) من الآية ٢٩، من سورة الزخرف.

(٣) من الآية ٨٨، من سورة الزخرف.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ١٢٢، و ٢٥/ ٣٠٤.

(٥) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٨١.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب سورة (الإخلاص)، (ص٨٩٢) رقم ٤٩٧٥.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب القباء وفروج الحرير، (ص١٠٢٣) رقم ٥٨٠١.

(٨) من الآية ٦٩، من سورة يس.

- **واستعمله في المستحيل الممتنع:** في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾[1]، وقول الرسول ﷺ: **(إنّ الله لا ينام، وما ينبغي له أن ينام)**[2].

٥- عادة الشارع في استعمال لفظ (كلمة) بمعنىٰ الجملة التامة المفيدة: علىٰ خلاف اصطلاح النحاة التي يخصونها بمعنىٰ اللفظ المفرد الدالّ علىٰ معنىٰ، كلفظ: (رجل) و(فرس)[3]، وهي عادة مشتركة بين الشرع ولغة العرب الأوائل، حتىٰ خالفها المتأخرون من النّحاة[4]، ومن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ ﴾[5]، وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾[6]، وقوله: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ﴾[7]، وقوله: ﴿كَلَّآ ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا ﴾[8]، وقول الرسول ﷺ: **(كلمتان خفيفتان علىٰ اللسان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم)**[9]،وقوله ﷺ: **(إنّ العبد ليتكلّم بالكلمة من رضوان الله لا يُلقي لها بالًا يرفع الله بها دَرجاتٍ...)**[10]، وقوله ﷺ: **(أصدق كلمة قالها شاعر**

---

(١) من الآية ٩٢، من سورة مريم.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب في قوله (إن الله لا ينام)، (ص٩١)، رقم ٤٤٥.

(٣) ينظر: ابن هشام، شرح قطر الندى، (ص١١).

(٤) ينظر: المرجع السابق، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠١، و١٠/ ٢٣٢.

(٥) من الآية ٥، من سورة الكهف.

(٦) من الآية ٦٤ من سورة آل عمران.

(٧) من الآية ٢٦، من سورة الفتح.

(٨) من الآية ١٠٠، من سورة المؤمنون.

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح، (ص١١١٢)، رقم ٦٤٠٦، ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، (ص١١٧٢)، رقم ٦٨٤٦.

(١٠) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، (ص١١٢٣)، رقم ٦٤٧٧، ومسلم في صحيحه مختصرا، كتاب الزهد، باب حفظ اللسان، (ص١٢٩٢)، رقم ٧٤٨١.

كلمة لبيد: ألا كلّ شيءٍ ما خلا الله باطل)[1].

٦- **عادة الشارع في استعمال لفظ (عسىٰ) بمعنىٰ اليقين:** وقال المفسّرون: (لفظ «عسىٰ» من الله واجب في القرآن)[2]؛ لأن الله كريم، والكريم إذا أطمع في خير فعله[3]، أمّا علىٰ لسان العباد فقد جرىٰ استعمالها بمعنىٰ الترجّي أو الظنّ؛ لأنّ العبد ليس له فيما يستقبل علم نافذ إلا بدلائل ما شاهد، ويجوز ألّا تصحّ دلائل شواهده ويخيب ظنّه، وعلم الله تعالىٰ بما كان كعلمه بما لم يكن[4]، ومن استعمالها بمقتضىٰ عادة الشارع في معنىٰ اليقين قوله تعالىٰ: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[5]،وقوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾[6]، وقوله: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾[7]، وقوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[8]، لكنّها اطّردت في جلّ استعمالات القرآن بمعنىٰ اليقين حتىٰ ولو كانت علىٰ لسان العباد، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَآءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّىٓ أَن يَهْدِيَنِى سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾[9]، وقوله: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرجز ويكره منه، (ص ١٠٧١)، رقم ٦١٤٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الشعر، باب في إنشاد الأشعار، (ص١٠٠٠)، رقم٥٨٨٨.

(٢) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١٢/ ١٦، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٣/ ٧٢٩، وأخرج ذلك ابن أبي خاتم في تفسيره ٣/ ٩٠٥، عن ابن عباس-رضي الله عنهما-

(٣) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١٢/ ١٦.

(٤) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ٣/ ٥٥.

(٥) من الآية ٨٤، من سورة النساء.

(٦) من الآية ١٢٩، من سورة الأعراف.

(٧) من الآية ١٠٢، من سورة التوبة.

(٨) من الآية ٧٩، من سورة الإسراء.

(٩) من الآية ٢٢، من سورة القصص.

يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا ﴾[1]، وقد حصل لنبيّ الله يعقوب ما رجاه[2].

٧- عادة القرآن في استعمال لفظ (الجوع) في موضع العقاب أو في موضع الفقر المُدقع والعجز الظاهر: كقوله تعالىٰ: ﴿ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ ﴾[3]، وقوله: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ﴾[4]، ويستعملها الناس بذلك المعنىٰ، وفي معنىٰ الفقر مع حال القدرة والسلامة[5].

٨- الحمل علىٰ عادة النبي ﷺ في استفصال الحادثة حال إصدار الحكم عليها: فكان ﷺ يستفصل حال الحادثة عند النظر فيها والحكم عليها، حتىٰ لا يدع غاية في البيان إلا وأتىٰ عليه، ولا إشكالا إلا واستوضحه[6]، كما في حكمه علىٰ إقرار ماعزٍ[7] – رضي الله عنه- بالزنىٰ، فقال له ﷺ: **(لعلّك قبّلْتَ، أو غمزت، أو نظرت)** قال: لا قال ﷺ: **(أفنكتها؟)** لا يَكْنِيٰ، قال: نعم [8]. ولمّا سُئل النبي ﷺ عن بيع التمر بالرُّطب: قال ﷺ: **(أينقص إذا يبس؟)** فقالوا: نعم، فنهىٰ عن ذلك[9]. ولمّا

---

(١) من الآية ٨٣، من سورة يوسف.

(٢) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٦/ ٢٥.

(٣) من الآية ١١٢، من سورة النحل.

(٤) من الآية ١٥٥، من سورة البقرة.

(٥) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ١٢٠.

(٦) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٨٨).

(٧) هو ماعز بن مالك الأسلمي، أتى النبي صلى الله عليه وسلم واعترف بالزنا فرجمه، وقد كتب له رسول الله ﷺ كتاباً بإسلام قومه.
[ينظر: أسد الغابة (٥/ ٦)].

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقرّ: لعلك لمست أو غمزت؟ (ص ١١٧٤) رقم (٦٨٢٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه (ص ٧٥٠) رقم (٤٤٢٤).

(٩) أخرجه مالك في الموطأ، ٢/ ١٤٧، وأحمد في مسنده، ٢/ ٢٥٤، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر (ص ٥١٣) رقم، ٣٣٥٩، وقال عنه الحاكم في مستدركه ٢/ ٣٩: «هذا حديث صحيح».

جاء رجل إلىٰ النبي ﷺ وهو يقود آخر بِنسْعَةٍ، فقال: (يا رسول الله، هذا قتل أخي)، فقال رسول الله ﷺ: (**أقتلته؟**) فقال: (نعم قتلته)، قال: (**كيف قتلته؟**) قال: (كنت أنا وهو نختبط من شجرة، فسبّني فأغضبني، فضربته بالفأس علىٰ قرنه فقتلته ...)[1]، إلىٰ غير ذلك من مشاهد استفصال الوقائع الكثيرة، بقصد استبانة الواقعة.

ومن آثار هذا الاستفصال أمران: الأول: التخصيص عند الاستفصال، وذلك بتخصيص الحكم بتلك الحال المستفصل عنها بحسب ذلك الاستفصال، **والثاني**: العموم عند ترك الاستفصال، فإذا ترك الشارع عادة الاستفصال أثمر التركُ قصد العموم في المقال، إذ إنّ من «**شأن الشرع في مثل هذا رفع البيان إلىٰ أقصىٰ غاياته**»[2]، وفي الإضراب عن هذا الشأن دليل علىٰ أنّ (**ترك الاستفصال في حكاية الأحوال مع قيام الاحتمال، يُنزّل منزلة العموم في المقال**)[3]، وإن لم يكن أنبأ عن العموم صيغة، بل كشفت عنه عادة. ومن ذلك:

- أن النبيّ ﷺ لم يستفصل من الرجل الذي يريد أن يحج عن أخته بعد موته، هل هو وراث أو لا؟، وقد قال للنبي ﷺ: (**إن أختي نذرت أن تحجّ وإنّها ماتت**)، فقال النَّبي ﷺ (**لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟**) قال: (نعم)، قال ﷺ: (**فاقض الله، فهو أحق بالقضاء**)[4]، فأثمر ترك الاستفصال صحة الحج عن الميّت من الوارث وغير الوارث[5].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين، باب صحة الإقرار بالقتل...، (ص٧٤٤)، رقم ٤٣٨٧.

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٨٨).

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٣٧، والسمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢٥، والقرافي، العقد المنظوم، (ص٣٩١)، والعلائي، تلقيح الفهوم، (٤٨٧)، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والنذور، باب مَن مات وعليه نذر، (ص١١٥٦)، رقم ٦٦٩٩.

(٥) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ١٠٦.

• أنّ النّبي ﷺ لم يستفصل عن حال الفتاة التي أبت النّكاح بعد أن زوّجها أبوها ابنَ أخيه وهي كارهة، هل هي بكر أو ثيب؟، **فجعل النّبي ﷺ أمرها لها، وأطلق الخيرة في الأمر إليها**[1]، فدلّ ترك عادة الاستفصال علىٰ عموم الحكم في الحال، للبكر وللثيّب[2].

٩ - عادة الشارع في استعمال لفظ (التمّام) و (الكمال) عند الأمر بأفراد العبادات:

فالعبادة الكاملة في عرف الشارع هي ما اكتملت بأداء واجباتها، والأمر بإتمام العبادة في عرف الشارع هو إتمام أداء واجباتها، وذلك الغالب في استعمال الشرع، بخلاف استعمال الفقهاء الذين يطلقون لفظ (الكمال) علىٰ أداء الواجبات والمستحبات، و(الإجزاء) علىٰ الاقتصاد في الواجبات[3].

وذلك كمثل الإتمام الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[4] وقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[5]، وقوله ﷺ: **(لا تتمّ صلاةٌ لأحدٍ من النّاس حتىٰ يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه)**[6]، فذلك كلّه وأمثاله محمول علىٰ عادة الشارع في لفظ (الإتمام) بمعنىٰ أداء العبادة بواجباتها اللازمة، كما حمل بعض الفقهاء قوله ﷺ:

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ٦/ ١٣٦، والنسائي في الكبرى، ٣/ ٢٨٤، وابن ماجة في سننه، كتاب النكاح، باب مَن زوّج ابنته وهي كارهة، (ص٣٢٦)، رقم ١٨٧٥، وصحح الألباني رواية ابن عباس في تعليقه على ابن ماجة.

(٢) ينظر: السرخسي، المبسوط، ٥/ ٢، ود/ مسلم الدوسري، التقديرات الشرعية، (ص٣٩٣).

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩٠.

(٤) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة.

(٥) من الآية ١٨٧ـ من سورة البقرة.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود، (ص١٣٧)، رقم ٨٥٧، والحاكم في مستدركه، ١/ ٢٤٢، وصححه ووافقه الذهبي، وقال الهيثمي في المجمع، ٢/ ١٠٤: رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، ٤/ ٨.

(سوّوا صفوفكم، فإنّ تسوية الصفّ من تمام الصلاة)[1]، علىٰ وجوب تسوية الصف بمقتضىٰ هذه العادة[2].

١٠- وممّا يحسن التمثيل به في هذا المقام: عادة السلف وبعض الأئمة في كلامهم: **ومن ذلك:**

- **استعمال السلف لفظ (لا ينبغي) ونحوه من ألفاظ الكراهة في معنىٰ التحريم:** فوافقوا بذلك استعمال الشارع وعادته فيها، في حين أن المتأخرين استعملوا لفظ (لا ينبغي) فيما ليس محرّما وتركُه أرجح من فعله، فينبغي ملاحظة هذه العادة عند الاستدلال بكلام السلف والأئمة، فيحمل لفظهم علىٰ عادتهم لا علىٰ عادة اصطلاح المتأخرين، ومخالفة ذلك من قبيح الأغلاط الدّلاليّة[3].
- **استعمال الإمام أحمد – رحمه الله- للفظ (حديث منكر) بمعنىٰ: الحديث الذي ترجّح خطأ راويه بتفرُّد مَن لا يحتمل تفرّده:** فليس إطلاقه لهذا المصطلح موافقا لإطلاق غيره من نقّاد الحديث، بل له عادة اصطلاحية يجب أن يُحمل عليها كلامه[4].

٩- الحمل على فهم الصحابة:

المراد بفهم الصّحابة، ومشروعيّة الحمل عليه:

فهم الصحابة: هو ما عَلِمه صحابة رسول الله ﷺ أو استنبطوه مرادا لله تعالىٰ أو رسوله ﷺ من مجموع النصوص الشرعية أو أفرادها، ممّا يتعلق بمسائل الدّين العلميّة والعمليّة[5].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب إقامة الصف، (ص١١٨) رقم، ٧٢٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تسوية الصف، (ص١٨٤)، رقم ٩٧٥.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩٢.

(٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٨٠.

(٤) ينظر: بشير عمر، منهج الإمام أحمد في إعلال الحديث، ٢/ ٨٠٠.

(٥) ينظر: د/ عبد الله الدميجي، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، (ص٢٤).

وقد اهتمّ الصحابة في حفظ ألفاظ القرآن والسنّة وروايتهما مع بيان معانيهما، بل «**كانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه**، وقد بلّغوا تلك المعاني إلىٰ التابعين أعظم ممّا بلّغوا حروفه،... وإن كان كل شيء من القرآن يحفظه منهم أهل التّواتر»[1]، وقد احتفىٰ العلماء بفهم الصحابة، واستعانوا به علىٰ فهم نصوص الشريعة، خاصّة الفهم المُتعلّق بتفسير القرآن والسنّة؛ لأنّ تفسير الصحابة للفظ يرجع في الغالب إلىٰ ما لا يمكن الاجتهاد فيه بالرأي، بل بما تقتضيه اللغة أو يقتضيه الشرع، والصحابة عرب بالأصل والنّحلة، ثم إنّهم باشروا السّماع من النبي ﷺ وسمعوا منه الأحاديث الكثيرة، وشاهدوا أسباب التكليف وقرائن أحوالها بما لم يُشاهدْه غيرُهم، وليس كلُّ مَن عَلِم بواسطةٍ أو وسائطَ كثيرة كمَن سمع وشاهد بنفسه [2]، وأساس الاحتفاء الدلالي بفهم الصحابة هو معاصرة التنزيل، فـ «إنّ مَن شافهه الرسول ﷺ بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره، وإن مَن كان أعلم بالأدلة الدالة علي مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره وإن لم يكن نبيـًا، فكيف بالأنبياء؟، فإنّ النحاة أعلم بمراد الخليل وسبويه من الأطباء، والأطباء أعلم بمراد أبقرا وجالينوس من النحاة، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء، وإذا كان كذلك فمَن له اختصاص بالرسول ﷺ ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده، يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره»[3].

كذلك احتجّ حبر الأمّة ابن عباس –رضي الله عنهما– بفهم الصحابة وهو يحاجّ الخوارج بقوله: (جئتكم أحدّثكم عن أصحاب النبيﷺ، من المهاجرين والأنصار،

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٥٣.

(٢) ينظر، الآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٠٥، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٢٠-٢١، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٤٠٥)، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٣٣.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٨٥.

فعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد)[1]، فجعل فهم الصحابة حجةً علىٰ غيرهم، وفي الصحيح عن أبي موسىٰ الأشعري – رضي الله عنه– قال: قال النبي ﷺ: **(النجوم أَمَنةٌ للسماء، فإذا ذهبت النّجوم أتىٰ السماء ما توعد، وأنا أمنةٌ لأصحابي، فإذا ذهبت أتىٰ أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أَمَنةٌ لأمّتي، فإذا ذهب أصحابي أتىٰ أمّتي ما يوعدون)**[2]، فـ «جعل النّبي ﷺ نسبة أصحابه إلىٰ مَن بعدَهم كنسبته إلىٰ أصحابه، وكنسبة النّجوم إلىٰ السماء، ومِن المعلوم أنّ هذا التشبيه يُعطي من وجوب اهتداء الأمّة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيّهم ﷺ، ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم»[3].

ثمّ إنّ المدارك العلميّة التي شاركنا فيها الصحابة كدلالات الألفاظ كانوا أعمقَ بها علما، وأقلّ تكلّفا، وأقرب إلىٰ الصواب والتوفيق؛ لِمَا خصّهم الله تعالىٰ به من توقّد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة المأخذ، فالعربيّة طبيعتهم، والحكمة سليقتهم، والمعاني الصحيحة مغروزةٌ في فِطرهم[4].

ويشتمل فهم الصحابي علىٰ احتمال الرواية عن الرسول ﷺ، فقد ظهر من عادتهم أنّ مَن كان يملك نصّا ربّما روىٰ وربّما أفتىٰ علىٰ موافقة النّص من غير الاستشهاد به، ولا شكّ أنّ ما فيه احتمال السّماع من الرسول ﷺ مقدّم علىٰ محض الرأي[5]،

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ١٠/ ١٥٧، والنسائي في الكبرى، باب ذكر مناظرة ابن عباس الحرورية، ٥/ ١٦٥، والحاكم في مستدركه، ٤/ ١٨٢، وقال: صحيح على شرط مسلم، وقال ابن حجر في الدراية، ٢/ ١٣٨: أخرجه عبد الرزاق والطبراني والحاكم وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب بيان أن بقاء ﷺ أمان لأصحابه، (ص١١٠٩)، رقم ٦٤٦٦.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقين، ٥/ ٥٧٦.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٦/ ٢١.

(٥) ينظر: أصول السرخسي، ٢/ ١٠٨، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٣.

«فلا بدّ من القول بأنّ فهمهم في الشريعة أتمّ وأحرىٰ بالتقديم...»[1]، وأنّ «مَن خالف قولهم، وفسّر القرآن بخلاف تفسيرهم، فقد أخطأ في الدليل والمدلول»[2].

وعلىٰ ذلك التأسيس والاعتبار بفهم الصحابة تعامل علماء الشريعة مع فهم الصحابة للنّص علىٰ أنّه جزءٌ من البيان الشرعي وحلقةٌ من حلقاته، وقد صاغ المحدّث الحاكم النيسابوري[3] هذا المعنىٰ بقاعدة دلالية تقول: **(تفسير الصحابي في حكم المرفوع)**[4]، وقال: «فإنّ الصَّحابيَّ الذي شَهِد الوحي والتّنزيلَ فأخبر عن آيَةٍ من القرآن أنّها نزلتْ فِي كَذا وكَذا -أي: حكمها أو سببها- فإنّه حديثٌ مسند»[5]؛ و ذلك لأنّ «مستندهم – رضي الله عنهم- في معرفة مراد الربّ تعالىٰ من كلامه: ما يشاهدونه من فعل رسوله ﷺ وهديه، الذي هو يفصّل القرآن ويفسّره»[6].

ويؤكّد العلماء علىٰ اشتراط أمرين في قبول تفسير الصحابي، هما:

- **ألّا يخالف نصّا شرعيّا**[7].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٣٣-١٣٤.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٨).

(٣) هو محمد بن عبد الله بن حمدويه، الحاكم النيسابوري، الشافعي، الإمام الحافظ الناقد، من مصنّفاته: كتاب الأربعين، وعلل الحديث، وتاريخ نيسابور، والمستدرك على الصحيحين، ومناقب الشافعي، وغيرها، توفي سنة ٤٠٥هـ.
[ينظر: تذكرة الحفاظ، ٣/ ١٠٣٩، وطبقات الشافعية، ٤/ ١٥٥،]

(٤) وقد ردّدها في أكثر من موضع، ينظر، المستدرك: ١/ ٢٧، ١/ ١٢٣، ٢/ ٢٥٨، ٤/ ٥٧٥.

(٥) المرجع السابق، ٦/ ٣٠.

(٦) ابن كثير، معرفة علوم الحديث، (ص٢٠)، و ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٧.

(٧) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٧، ومثل له بتفسير ابن مسعود رضي الله عنه الدخان في قوله تعالى: ﴿فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ﴾ [الدخان: ١٠]، بأنه الأثر الذي حصل عن الجوع الشديد من دعاء النبي ﷺ على قريش، وقد خالف ما صح عنه ﷺ في مسلم من كتاب الفتن (ص١٢٧٩) رقم ٧٣٩٧، قال ﷺ: (بادروا بالأعمال ستّاً) وذكر منها الدخان.، فثبت أنه يأتي مع أشراط الساعة.

- **وألا يخالف فهم صحابيّ آخر، فإذا خلا تفسيره من مخالف فالأكثر على قبول تفسيره وفهمه**[1].

ولا يزال علم الدّلالة يحتسب الفهمَ المعاصر للنّص أحدَ أهمّ مفاتيح دلالة النّص، فإنّ التصوّر الصادق والفهم الصحيح للخطاب ينعقد بأولئك المعاصرين له المؤمنين به، فلا يسوغ تخلية النّص عن فهم معاصريه المخلصين له، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾[2]، وسواء أقلنا إن الذي صدّق بالصدق في الآية الكريمة أبو بكر- رضي الله عنه-، أم كلّ مَن صدّق به وقت نزولها، فإنّ الآية أفهمت أنّ الذي صدّق به علىٰ الوجه الصحيح مُعتبر في فهم الرسالة، فـ «**الرسالة لا تتِمّ إلا بأركانٍ أربعة، المرسِل، والمرسَل، والرسالة، والمرسَل إليه.** والمقصودُ من الإرسال إقدامُ المرسَل إليه علىٰ القبول والتصديق، فأوّل شخصٍ أتىٰ بالتصديق هو الذي يتمّ به الإرسال»[3]. قال ابن القيم: «وبهذا يُعرف قدر فهم الصحابة، وأنّ مَن بعدهم إنّما يكونُ غايةُ اجتهاده أن يَفهم ما فهموه، ويعرف ما قالوه»[4].

تطبيقات أصوليّة في الحمل علىٰ فهم الصحابة:

١- فهم الصحابة – رضي الله عنهم – العموم من صيغها، فقد فهموا العموم من قوله تعالىٰ: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ﴾[5]، وقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾[6]، وقوله تعالىٰ:

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) الآية ٣٣، من سورة الزمر.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ٢٦/ ٢٤٣.

(٤) زاد المعاد، ٥/ ٥٣٩، وينظر: إعلام الموقعين، ٢/ ١٥٣.

(٥) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٦) الآية ٣٨، من سورة المائدة.

﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[1]،وغير ذلك من النصوص، ولهذا استدلّ كثير من الأصوليين علىٰ أنّ صيغة الجمع المضاف في مثل لفظ (أولادكم)، وصيغة المفرد المحلّىٰ بأل الاستغراقيّة في مثل (السارق، والزاني) تفيدان العموم، **بفهم الصحابة المنبئ عن وضع اللغة**[2].

٢- فهم الصحابة -رضي الله عنهم- الكلالة من قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً ﴾[3]، بأنّه مَن لا ولَد له ولا والد، وحكاه بعضهم إجماعا[4].

٣- فهم ابن عباس – رضي الله عنه- للفظ (المطهرون) في قوله تعالىٰ: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾[5]، بأنهم: الملائكة[6]، وليس في الآية علىٰ هذا الفهم تعرّض لحكم مس المصحف من سائر بني آدم، إنما حكمه يُطلب من دليل آخر[7].

٤- فهم جابر بن عبد الله –رضي الله عنهما- للفظ (أولو الأمر) في قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[8]بأنهم بالإضافة إلىٰ الأئمة والسلاطين، يدخل معهم أولو الفقه والخير[9].

---

(١) من الآية ٢، من سورة النور.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٩٣-٤٩٥، وابن برهان، الوصول، ١/ ٢١١، والساعاتي، بديع النظام، ١/ ٤٤٣، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٨ – ٤١١.

(٣) من الآية ١٢، من سورة النساء.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير، ٢/ ٢٣٠.

(٥) الآية ٧٩، من سورة الواقعة.

(٦) أخرجه ابن جرير في تفسيره، ٢٧/ ٢٤٠.

(٧) ينظر: تفسير الثعالبي، ٤/ ٢٥٧.

(٨) من الآية ٥٩، من سورة النساء.

(٩) أخرجه الحاكم في مستدركه، ١/ ١٢٣، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ١/ ١٢٦. وقال أبو جعفر الطبري في تفسيره، ٨/ ٥٠٢: (وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: هم الأمراء والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان لله طاعةً، وللمسلمين مصلحة).

٥- تفسير أبي هريرة – رضي الله عنه- قوله تعالىٰ: ﴿ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾[(١)]، بصلاة الفجر[(٢)].

٦- تفسير أبي هريرة – رضي الله عنه- للفظي: (الدلوك والغسق) في قوله تعالىٰ: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ ﴾[(٣)]، بأن دلوك الشمس: إذا زالت عن بطن السماء، وأن **غسق الليل**: غروب الشمس[(٤)].

* * *

(١) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: (وقرآن افجر) (ص٨١٦)، رقم ٤٧١٧، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاة الجماعة، (ص٢٦٢) رقم ١٤٧٣.

(٣) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ١/ ٥٣٨.

المطلب الثالث:

الحمل على الفطرة الأمية

١- المراد بالفطرة والأمية:

المراد بالفطرة:

الفطرة في اللغة: فطر الشيء يَفْطُره فَطْراً، بمعنىٰ: شقّه، وأصل الفَطْر هو الشّقّ، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾[١]،أي: تشقّقت[٢]، **والفِطرة:** الابتداء والاختراع، والفاطر هو الله الخالق المُبدع[٣]. والفِطرة اسم حالة للفَطْر، كالخِلْقة من الخَلق[٤]، «ثمّ إنّها جُعلت اسما للخِلقة القابلة لدين الحقّ علىٰ الخصوص»[٥].

والفِطرة في الاصطلاح: هي: **(الجِبِلَّة المتهيِّئة لقبول الدّين)**[٦]، وشرحها بعضهم: «بأنّها الخِلقة والهيئة في نفس الطفل، التي هي مُعدّة ومهيّأة لِيعرف بها ربَّه وشرائعه، ويميّز بها مصنوعاته تعالىٰ، إذا بلغ مبلغا من المعرفة سالما من

---

(١) الآية ١، من سورة الانفطار.

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ٥٥، مادة (فطر)، وابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/ ٥١٠، مادة (فطر).

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ٥٦، مادة (فطر)، والزمخشري، أساس البلاغة، (ص ٦٤١) مادة(فطر).

(٤) ينظر: المطّرزي، المُغرب، في ترتيب المُعرب، ٢/ ١٤٣.

(٥) المرجع السابق.

(٦) ينظر: الجرجاني، التعريفات، (ص٢١٥).

تبديلها أو تحريفها»[١]. وقد عرّفها بنحو هذا التعريف كثير من العلماء[٢]، ومستند هذا الشرح قوله ﷺ: **(كلّ مولود يولَد على الفطرة، فأبواه يُهودانه أو يُنصّرانه، أو يُمجّسانه)**[٣].

المراد بالأميّة:

الأمية في اللغة: مؤنث (أمّي) المصدر الرباعي، ومعناه الغفلة والجهالة[٤]، والأمّي يُطلق على: العيي الجِلْف قليل الكلام، وعلى الذي لا يقرأ ولا يكتب، فهو على جِبلّته وخِلقته التي عليها وُلِد، فكأنّه نُسب إلى ما ولدته عليه أمُّه، وقيل للعرب: (أميّون) لأنّ الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة[٥].

---

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٤/ ٣٦٣، وينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١/ ٤٨.

(٢) كما اختاره ابن عبد البر، وقال في التمهيد، ١٨/ ٦٩-٧٠: (كل مولود يُولَد على السّلامة، خِلقةً وطبعاً وبنيَةً، ليس معها كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار،... .هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة)، وقال القرطبي في أحكام القرآن، ١٤/ ٢٩: (وإلى ما اختاره أبو عمر واحتجّ له ذهب غير واحد من المحققين)، وناقش ابن تيمية كلام ابن عبد البر من جهة القول بعدم اقتضاء الفطرة لواحدٍ من الإيمان والكفر، فإن أرادها كذلك فغلط، وإن أراد ميل الفطرة لدين الحقّ والصواب فهذا حق، ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٤٤-٤٤٥.

ومن تعريفات الفطرة في الاصطلاح:

الفطرة هي: الإسلام، وقال ابن عبد البر في التمهيد ١٨/ ٧٢: (قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف).

الفطرة هي: الابتداء، بمعنى سابقة السعادة والشقاوة للإنسان التي سبقت له من الله تعالى، وقال القرطبي في أحكام القرآن، ١٤/ ٢٧: (من قال: هي سابقة السعادة والشقاوة، فهو إنما يليق بالفطرة المذكورة في القرآن؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، وأمّا في الحديث فلا، لأنه قد أخبر في بقية الحديث بأنّها تُبدّل وتغيّر)، وينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل وانقل، ٨/ ٤٥٤.

(٣) سبق تخريجه (ص٣٠٧).

(٤) ينظر: المعجم الوسيط، (ص٢٧)، مادة (الأمي و الأمية).

(٥) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٣٤، مادة (أمم).

والأميّة في الاصطلاح: جاء مفهوم الأمية في الاصطلاح امتدادا لمفهومه في اللغة ومتأثرا به، بمعنىٰ أنه وافق تعريفه في اللغة مع مزيد من التأويلات في أصل الكلمة ومرجعها، وذلك في ردّ اللفظ إلىٰ أصلين، هما:

الأول: أن أصل لفظ (أمّي) راجع إلىٰ (الأمّ)[1]، فهو علىٰ خلقته وجبلّته كما ولدته أمُّه من حيث خلوّ المعرفة بالقراءة والكتابة، فيكون مفهوم الأميّة مفهوما سلبيّا[2]، وينبغي أن يكون هو المعنىٰ الذي وصف الله فيه العرب بقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾[3]، فالرسول ﷺ وقومه العرب لم يكونوا علىٰ علم بالقراءة والكتابة، وخصّصه عرف الفقهاء بالذي لا يقرأ القراءة الواجبة، سواء أكان يكتب أم لا يكتب، ويقولون: لا يصح اقتداء القارئ بالأمّي[4]، بمعنىٰ أنّه في اصطلاح الفقهاء: خلاف القارئ وليس خلاف الكاتب[5].

الثّاني: أن أصل لفظ (أمّي) راجع إلىٰ (الأمّة)[6]، بمعنىٰ أنه مفهوم نسبيّ بنسبته إلىٰ تلك الأمّة، وهي: (أمّة العرب التي لم تكن لديها كتاب سماوي)[7]، فأميّة العرب هي في مُقابلة علم أهل الكتاب بكتابهم؛ لأنّ العرب «ليس لهم كتاب مُنزّل من الله يقرؤونه، وإنْ كان (العربي) قد يكتب ويقرأ ما لم يُنَزّل، وبهذا المعنىٰ كان العرب

---

(١) وهو قول اللغوي الزجاج، ينظر: المرجع السابق.، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٤٣٥.
(٢) ينظر: الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (ص٣٣)، مادة (أم)، ود/ محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، (ص٩٥).
(٣) من الآية ٢، من سورة الجمعة.
(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٠.
(٥) ينظر: المرجع السابق ١٧/ ٤٣٦.
(٦) ينظر: الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (ص٣٣)، مادة (أم).
(٧) كما نقله الأصفهاني عن العالم اللغوي الفراء، ينظر: المرجع السابق.

كلّهم أميين»[1]، وبهذا المعنىٰ فرّق الله تعالىٰ بين العرب الأميين واليهود والنّصارىٰ المُتعلّمين في قوله: ﴿ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ﴾[2].

٢- سياقات لفظ (الأميّة) في القرآن الكريم:

جاء لفظ (الأميون) في سياقين مختلفين من القرآن الكريم، هما:

الأوّل: سياق الذمّ: ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[3]، وهم قوم من أهل الكتاب لا يعلمون الكتاب المنزّل إلا تلاوة بلا فهم، وتخرُّصا بلا علم، فنفىٰ الله عنهم العلم بمعاني الكتاب وحقائقه، وباشر الذّم هنا الأمّيَّ الذي لا يعقل الكتاب المنزّل علما وعملا، سواء كتبه وقرأه، أو لم يكتبْه ولم يقرأْه[4].

وقد كان العرب أميين من كلّ وجه، طريقةً وسلوكا، وجهلا وضلالا، حتىٰ إذا بعث الله فيهم محمدا ﷺ وأنزل عليهم الكتاب والحكمة زالت عنهم الأمّية المذمومة وصاروا أهل علم وكتاب [5]، قال الله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[6]، وقال: ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[7].

---

(١) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٤٧٣، وينظر: نفس المرجع، ٢٥/ ١٦٧.

(٢) من الآية ٢٠، من سورة آل عمران.

(٣) من الآية ٧٨، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٤٣٧.

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، ١٧/ ١٦٨-١٧١.

(٦) الآية ٢، من سورة الجمعة.

(٧) الآية ١٦٤، من سورة آل عمران.

الثاني: سياق المدح: ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾[1]، وقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ﴾[2]، وهي الأميّة ذات الأثر المحمود في الفهم وطريقة التلقّي، فالأميّة لم ترتفع عن المسلمين العرب من كلّ وجه بعد نزول القرآن، بل بقي أثرها المطلوب في منهج الفهم والإدراك الشرعي، وهو «**أيسر الطرق وأقربها إلىٰ عقول الطالبين، لكنْ من غير ترتيبٍ متكلّف ولا نظمٍ مؤلّف**»[3]، كما وصف الرسول ﷺ أمّته بها في حديث أبيّ بن كعب – رضي الله عنه- قال: لقي رسول الله ﷺ جبريل – عليه السلام- فقال له رسول الله ﷺ: (**إنّي بعثت إلىٰ أمّة أميّة، منهم الغلام، والجارية، والعجوز، والشيخ الفاني، قال: مُرْهم فليقرؤوا القرآن علىٰ سبعة أحرف**)[4]، وقال ﷺ: (**إنّا أمّة أميّةٌ لا نكتب ولا نحسُب، الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين**)[5]، فظهر أنّ الأميّة منهج صحيح في معرفة ثبوت الشهر، وذلك حين علّق ﷺ عليه العلم في حساب الشهر واستغنىٰ عمّا هو أبين منه وأظهر كالحساب، وهو الحساب المعاصر لعصر التشريع، أمّا الحساب المشتمل علىٰ كدّ الذهن وتكلّف المعرفة والتّعب الكثير، فلا يعوّل عليه في منهج الفهم الشرعي، **بل التعويل علىٰ منهج الفهم الأمّي الميسور**[6].وقد بلَغ الرسول ﷺ

(١) من الآية ٢، من سورة الجمعة.

(٢) من الآية ١٥٧، من سورة الأعراف.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٧٠.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده، ٥/ ١٣٢، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب أُنزل القرآن على سبعة أحرف، (ص٢٢٨)، رقم ١٤٧٨، والترمذي في سننه، كتاب القراءات، باب ما جاء أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، (ص٦٥٨)، رقم، ٢٩٤٤، وقال: حسن صحيح، والطيالسي في مسنده، ١/ ٤٣٩، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، ٥/ ٢١٨، رقم ١٣٢٨.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قوله ﷺ: (لا نكتب ولا نحسب)، (ص٣٠٧)، رقم ١٩١٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صيام رمضان لرؤية الهلال، (ص٤٤١)، رقم ٢٥١١.

(٦) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٤.

أكمل مقاصد هذه الصفة الممدوحة وأوفاها، «فإنّ الله تعالىٰ علّمه العلم بلا واسطة كتابة أو حساب، و صارت أميّته ﷺ المُختصّة به كمالا في حقّه من جهة **الغِنىٰ بما هو أفضل من الكتابة والحساب، ونقصا في حقّ غيره من جهة فقده الفضائل التي لا تتمّ إلا بالكتابة**»[1].

ومن مظاهر الأميّة الممدوحة في هذه الأمّة: قدرتهم علىٰ حفظ قرآنهم وسنة نبيّهم ﷺ في صدورهم، فلا تمتدّ أيادي التحريف والتبديل إلىٰ نصوص الشريعة المقدّسة مهما تعاظمت جهودها وتناوبت صنوفها علىٰ ذلك زمنا بعد زمن، وذلك ما امتازت به هذه الأمة علىٰ غيرها من الأمم، حين دخل التحريف والتبديل علىٰ الكتب السابقة بواسطة الكَتَبة المُؤْتَمنين علىٰ حفظها، ومنهم كُتّابُ أراءٍ موضوعة وأفكارٍ مُبتدعة، وعلماءُ حسابٍ مُحدث، وفكرٍ مُختلق، فكانوا يمنحون أنفسهم التدخّل في صياغة اللفظ وتركيب المعنىٰ في الكتب المنزّلة، في حين أنّ صفة الأميّة في الفهم والتلقّي عند هذه الأمّة أسهمت في صيانة كتابها المنزّل عن التغيير والتحريف، حين تلقّت الأمّة كتاب ربّها بفطرتهم التي خلقهم عليها، وبجبلّتهم التي أودعها في قلوبهم، دون الحاجة إلىٰ الطرق الكلاميّة والمناهج الفلسفية النّاقدة.

ولم تكن الأمّية تمنع العرب عن تعلّم الكتابة والحساب المُعينَين علىٰ بلوغ الفضائل وإتمام المقاصد، فقد كان الغالبُ علىٰ أكابر الصحابة كالخلفاء الأربعة معرفةَ الكتابة والحساب المحتاج إليهما في حفظ النّصوص والعمل في الأحكام وتقنية الحياة[2]. فالأميّة المحمودة لا تمانع علم القراءة والكتابة والحساب، التي هي وسائل وأسباب إلىٰ الفضائل، إنّما تمانع الحساب المُمنهج علىٰ طرائق

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٢.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٣.

الفلاسفة الأوّلين والكهنة المشعوذين، كما أكّده الذهبي[1] بقوله: «ومن علمهم – أي العرب- الفرائض، وهي تحتاج إلىٰ حساب وعَوْل، وهو ﷺ نفىٰ عن الأمّة الحساب، فعلمنا أن المنفي كمال علم ذلك ودقائقه التي يقوم بها القِبْط والأوائل، فإنّ ذلك ما لم يَحْتجْ إليه دينُ الإسلام ولله الحمد»[2].

٣- علاقة الفطرة بالأميّة:

إنّ الأميّة المحمودة التي وصف الله تعالىٰ بها هذه الأمّة هي ذات المنهج الفطري الجبلّي المُتهيّئ للفهم والقبول علىٰ الوجه السليم، ذلك أنّ الصفة الأبرز في الفطرة هي سلامتها من إحداث التبديل أو التغيير في معايير الفهم الجبلّي التي جبل المولىٰ تعالىٰ عليها الإنسان، وقد كانت أميّة العرب في عهد الرسالة تحمل في مجملها المعايير الفطرية في الفهم والإدراك، بمعنىٰ أنّهم: «كانوا أمّيين عامّة، ليست فيهم مزيّة علم ولا كتاب ولا غيره، مع كون فطرهم مستعدّةً للعلم أكمل من استعداد سائر الأمم، بمنزلة أرض الحرث القابلة للزرع لكن ليس لها من يقوم عليها،... وكان لهم من العلم ما يُنال بالفطرة التي لا يخرج بها الإنسان عن الأميّة العامة، كالعلم بالصانع سبحانه وتعظيم مكارم الأخلاق وعلم الأنواء والأنساب والشعر...»[3]، يتماثل ذلك الوصف مع قول الجاحظ في شأن العرب: «وكلّ شيء

(١) هو محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الشافعي، شيخ الجرح والتعديل، من علماء الحديث والتاريخ، من مصنفاته: ميزان الاعتدال، وتاريخ الإسلام، وسير الأعلام، وتذكرة الحفاظ، والتعليق على المستدرك، توفي سنة ٧٤٨هـ.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ٦١، والدرر الكامنة، ٣/ ٤٢٦، وشذرات الذهب، ٨/ ٢٦٤]

(٢) سير أعلام النبلاء، ١٤/ ١٩١، وذلك بمناسبة ترجمته لابن مَنْده ورايته لأثر: (ما مات النبي ﷺ حتى قرأ و كتب)، .وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٣.

(٣) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٢٥/١٨٦، وينظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ١/٤٤٨، وجامع الرسائل،١/ ٢٨٩-٢٩٠

للعرب فإنّما هو بديهة وارتجال، وكأنّه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكرة ولا استعانة،... وكانوا أمّيين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون، وكان الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر وهم عليه أقدر»[1].

كذلك شرح ابن سينا الفطرة علىٰ وِزَان الأمّية في قوله الرّصين: «ومعنىٰ الفطرة: أن يتوّهم الإنسان نفسَه حصل في الدنيا دفعة واحدة وهو عاقل، لكنّه لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمّة، ولم يعرف سياسة، ولكنّه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثمّ يعرض علىٰ ذهنه شيئا ويشكّك فيه، فإنْ أمكنه الشكّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه فهو ما توجبه الفطرة،... **فالفطرة الصادقة هي مقدّمات وأراء مشهورة محمودة، أوجب التصديق بها إمّا شهادة الكلّ مثل أن العدل جميل، وإمّا شهادة الأكثر، وإمّا شهادة العلماء والأفاضل منهم**، وليست الذّائعات من جهة أنّها ما هي ذائعات ممّا يقع التصديق بها في الفطرة ...، فإنّها غير فطريّة، ولكنّها متقرّرة في الأنفس؛ لأن العادة مستمرّة عليها منذ الصّبا، وربّما دعا إليها محبّة التّسالم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان ... »[2].

٤- استلزام الفطرة الأميّة للفهم الصحيح:

استبان ممّا سبق أنّ الفطرة بمعنىٰ الخِلقة هي نظام التفكير الأوّل الذي أوجده الله تعالىٰ في كلّ إنسان، بمعنىٰ أنّها «**الحالة التي خلق الله عليها النّوع الإنساني، سالما من الاختلاط بالرّعونات والعادات الفاسدة**»[3]، فذلك ما خلق الله عليه الإنسان ظاهرا وباطنا، أي جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرةٌ جسديّة، ومحاولة

(١) البيان والتبيين، ٣/ ٢٨.

(٢) النجاة في المنطق والإلهيات، (ص٧٩-٨٠)، وينظر نقل ابن عاشور عنه في: مقاصد الشريعة، (ص٢٦٢-٢٦٣)، والتحرير والتنوير، ٢١/ ٤٨-٤٩.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص٢٦٣).

تناول الأشياء بالرجلين بدل اليدين انتكاس في الفطرة، ومعرفة المُسبّبات من أسبابها والنتائج من مقدّماتها فِطرةٌ عقليّة، واستنتاج الشيء من غير سببه -والمُسمّىٰ بفساد الوضع[1] في علم الاستدلال- خلاف الفطرة العقليّة، والجزم بحقائق المشاهدات فطرة عقلية، وإنكار السفسطائية لها خلاف الفطرة، وكذلك دين الإسلام الموصوف بها في قوله تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾[2]، فالإسلام موافق للفطرة مؤيّد بها، ذلك يعني أن نصوص الدّين القيّم وأحكامه كلّها جارية علىٰ مُقتضىٰ إدراك الفطرة ووَفق شهادتها[3].

فالفطرة منهج في الاستدلال ونظام للفهم، بها يستهدي الإنسان إلىٰ معرفة خالقه، ومحبة فاطره، وبها يفهم الخطاب كما أراده واضعه، **وليست الفطرة التي يُولد عليها الإنسان علما يستغني به عن التعلم والتلقّي والبحث والاستدلال**، فالله تعالىٰ يقول: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾[4]، **«ولكنّ فطرته مُقتضيةٌ موجبةٌ لدين الإسلام»**[5].

وقد خلق الله تعالىٰ الإنسان كذلك، باستعداد فطري يُفضي به إلىٰ الفهم الصحيح، إلّا مَن استنكف وغوىٰ، وذلك حين **«خلق الله كلّ مَولود علىٰ الفطرة: التي تَتَضمَّن القوّة علىٰ معرفة هذا الحق وعلىٰ محبّته»**[6]، فكما أنّ الطفل مولود

(١) فساد الوضع هو: بأن لا يكون على الهيئة الصالحة في ترتيب الحكم، كترتيب الحكم من وضع يقتضي ضدّه، كاستنباط الإثبات من النفي، والتخفيف من التغليظ، ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٧٣، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٢٨٠.

(٢) الآية ٣٠، من سورة الروم.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١/ ٤٩، ومقاصد الشريعة، (ص٢٦١-٢٦٢).

(٤) من الآية، ٧٨، من سورة النحل.

(٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٨٣.

(٦) ابن تيمية، جامع الرسائل، ١/ ٢٤٣-٢٤٤.

علىٰ الرضاعة من أمِّه، فإذا تمكّن من الثدي ارتضع لا محالة، فارتضاعه ضروريّ إذا لم يوجد معارض، فكذلك هو مفطور منذ ولادته علىٰ معرفة الله ودين الحق، والمعرفة ضروريّة لا محالة إذا لم يوجد معارض[1]، ونستفيد هذا المعنىٰ من تفسير الزمخشري[2] للفطرة: «بأنّه تعالىٰ خلقهم قابلين للتّوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له؛ لكونه **مجاوبـًا للعقل مساوقـًا للنظر الصحيح، حتىٰ لو تُركوا لَمَا اختاروا عليه دينـًا آخر، ومنْ غوىٰ منهم فبإغواء شياطين الإنس والجن**»[3].

فتبيّن أنّ الفطرة هي القوّة الموجبة لمعرفة الحقّ إذا سلمت من المعارض، ذلك أنّ الموجِبَ في كلِّ حركةٍ إراديّة قوّةٌ في المُريد، والفطرة هي قوّة مُريدِ الخير والصّواب، ولا يُشترط في تحصيل مراده إلا مجرّد الشعور بالمُراد، فما في النفوس من قوّة الفطرة المُحبّة للصواب توجب تحصيل مرادها من الحقّ إذا شعرت بالمُراد، والشعور بالمحبوب كائن لا محالة إذا لم يطرأ عليه مُزيل أو مُبدّل؛ ولهذا اشترطوا بقاء الشعور دون تبديل أو تغيير[4]، «فإن الله فطر عباده علىٰ الحقّ، فإذا لم تستحل الفطرة: شاهدت الأشياء علىٰ ما هي عليه، فأنكرت منكرها وعرفت معروفها،... **فإذا كانت الفطرة مستقيمة علىٰ الحقيقة منورة بنور القرآن، تجلّت لها الأشياء علىٰ ما هي عليه في تلك المزايا، وانتفت عنها ظلمات الجهالات، فرأت الأمور عيانا مع غيبها عن غيرها**»[5].

---

(١) ينظر، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٤٨.

(٢) هو محمد بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي، عالم بالتفسير واللغة والآداب، جار الله، كان معتزليّ المذهب مجاهرا به، من مصنفاته: الكشاف في التفسير، وأساس البلاغة، والمقامات، والجبال والأمكنة والمياه، توفي سنة ٥٣٨هـ.

[ينظر: طبقات المفسرين للدّاوودي، ٢/ ٣١٤، ولسان الميزان، ٦/ ٤]

(٣) الكشّاف، ٣/ ٤٨٤- ٤٨٥.

(٤) ينظر، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٤٩-٤٥٠.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٤.

كذلك هي صفة الأميّة المحمودة، فهي قرينة الفطرة في فهم الأشياء المدركة حِسّا وعقلا، فحيثما كانت الفطرة في معيارها الخالص من العوالق الفاسدة، الصافي من غبش المحدثات الطارئة، تكون الأميّة المحمودة علىٰ نسق هذا المعيار سواء بسواء. وعلىٰ هذا النّسق من تلاقي الأميّة والفطرة استساغ الإمام الشاطبي وصف الشريعة بها حين قال: «**هذه الشريعة المُباركة أُميّة؛ لأنّ أهلها كذلك** ...»[1]، فعند حمل نصوص الشريعة علىٰ المعنىٰ المراد يجب أن يكون منهج الحمل جاريا علىٰ وَفق الفهم الفطري الأمّي، والذي هو (**الاستعداد الطبيعي**) أو (**القدرة الحدسيّة**) المتأصّل في تكوين الإنسان، والذي يقوده دائما إلىٰ الحقيقة العلمية والمنافع العمليّة، كما أن في البدن السليم قوّةً يميل بها إلىٰ الأغذية النافعة[2].

وشواهد الفطرة ليست علىٰ وِزانٍ واحد في الجلاء والفهم، فالأصل أنّها واضحة بيّنة، وقد تكون خفيّة ملتبسة، فإذا خفيت المعاني الفطريّة أو التبست بغيرها فالعلماء وأهل البصيرة هم المضطلعون بتمييزها وتمحيصها حين اختلاطها بالمُدركات الدخيلة علىٰ النفوس بسبب عوارض تعرض للبشر[3]، فإنّ «العلوم الفطريّة الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترىٰ الحق باطلاً، كما في البدن إذا فسد أو مرض فإنه يجِدُ الحلوَ مُرّاً ويرىٰ الواحدَ اثنين، فهذا يُعالج بما يزيل مرضه، والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض»[4]. وذلك معنىٰ ثابت في الصحيح من قول الرسول ﷺ:(**يقول الله عز وجل: إني خلقت عبادي حنفاء، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم**[5] **عن دينهم، وحرّمت**

(١) الموافقات، ٢/ ١٠٩.

(٢) ينظر، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٤٥- ٤٤٦.

(٣) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص٢٦٣)، و التحرير والتنوير، ٢١/ ٤٩.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٣٠٦، وينظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٥.

(٥) اجتالتهم: أصله افتعل من الجولان، يقال: جال واجتال، إذا ذهب وجاء، أي: استخفتهم فجالوا معهم في الضلال، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ١/ ٣١٧.

عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يُشركوا بي ما لم أُنزل به سلطانا)[1]، فمعرفة الله وفهم كلامه فهما صحيحا مغروزٌ في الفِطَر لضرورة الاحتياج إليه، واجتيال الشيطان هو تسويلها الاستغناء عن الله ونفي الحاجة إليه تعالىٰ، والرسل – عليهم السلام- مبعوثون للتذكير بأصالة الفطرة وتطهيرها من تسويلات شياطين الإنس والجنّ[2].

٥- تأيّد الشريعة بالفطرة، وإتمام الفطرة بالشريعة:

لقد نظر علماء الشريعة إلىٰ أنّ الشريعة مُؤيّدة بالفطرة، والفطرةَ مُتمَّمة بالشرعة المُنزّلة، كما قرّره ابن تيمية في أكثرَ من مناسبة، منها قوله:«... فالرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها. **والكمال يحصل بالفطرة المكمّلة بالشرعة المنزلة**»[3]، وقال ابن القيّم: «إنّما بُعثت الرسل بتكميل هذه الفطرة، وإعادة ما فسد منها إلىٰ الحالة الأُولىٰ التي فُطِرت عليها،... وهل الأوامر والنّواهي إلا خدَمٌ وتوابعُ ومكمّلاتٌ ومُصْلِحاتٌ لهذه الفطرة»[4].

وهكذا تمّ بناء الشريعة ومقاصدها علىٰ أساس الفطرة الأمية، ومهما بلغ علم الناظر واستوثقت مداركه العقليّة فإنّه لا محيص له عن منهج الفطرة الأمية في فهم الإلهيات وإدراك السمعيّات؛ لأنّ «**مَنْ أحْكَم العلوم، حتّىٰ أحاط بغاياتها، ردّه ذلك إلىٰ تقرير الفِطَر علىٰ بداياتها**»[5]، كذلك «**مَن تدبّر الابتداء عرف الختم، ومَن تأمّل**

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها، باب الصفات التي يُعرف بها أهل الجنة وأهل النار، (ص١٢١٤) رقم ٧٢٠٧.

(٢) ينظر، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل٧/ ٤٠٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ١٦/ ٢٤٨، وينظر: الصفدية، ٢/ ١٥٧، ودرء تعارض النقل والعقل، ٢/ ٣٧٩، و ١٠/ ٢٧٧، وبيان تلبيس الجهميّة، ٢/ ٤٧٩، والنبوات، ٢/ ١٠٩١، والفتاوى الكبرى، ٤/ ٢٩٥.

(٤) طريق الهجرتين، (ص٣١٩).

(٥) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٤/ ٢٩٥.

الختم لاح له الابتداء»[1]، والقاعدة الشرعيّة في ذلك – كما يقرّرها ابن تيمية– هي: **«كلّ مَنْ كان إلىٰ الفطرة العقلية والشريعة النبوية أقرب، كانت طريقته أقوم»**[2].

٦- معيار الحمل على الفهم الفطري الأمّي:

بعد اعتراك الفطرة السليمة بالمناهج العقليّة الوافدة، واصطدامها بالأفكار الفلسفيّة المتكلّفة في فهم الدلالات، غابت كثير من معالم الفطرة التي تُدرك بها المعارف الإلهيّة، واستلزم الأمر صياغة معايير تُقاس بها الفطرة السليمة ويُحمل عليها الفم الصحيح، وخلاصة تلك المعايير في المعياريين التاليين.

المعيار الأوّل: اعتماد الفهم القريب من اللفظ:

الفهم القريب من اللفظ هو المعتاد المعهود بحسب عُرف المُخاطبين، وذلك بإجراء فهم نصوص الشريعة علىٰ وِزان الاشتراك الجمهوري، الذي يسع الأميين وغيرهم، فلا بدّ في فهم الشريعة من اتّباع المعهود الأمّي، السهل القريب من الأذهان؛ وذلك أنّ الله تعالىٰ خاطب العرب من حيث عَهِدوا، وكلّفهم من حيث لهم القدرة علىٰ ما به كلّفوا[3]، ولا يُزاد علىٰ ذلك من التكلّف الذي لا ينبني عليه فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة، ففي الدّنيا لا يزيدُه هذا التكلّف في تدبير رزقه ولا ينقصه، وفي الآخرة لا يُسأل العبدُ إلّا عن ظاهر ما أُمر به أو نُهي عنه[4]، ومن أحسن ما يوصىٰ به المستدلّ بدلالة الشرع أن يُقال له: «**إذا دعاك اللفظ إلىٰ المعنىٰ من مكان قريب، فلا تجب مَن دعاك إليه من مكان بعيد**»[5].

---

(١) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ٣/ ١٣٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٢٩٤.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٧-١٣٨.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٣.

(٥) ابن القيّم، التبيان في أقسام القرآن، (ص٢١٩).

وقد شدّد الإمام الشاطبي في هذه الخصلة أو ذلك (المعيار)، وأكّد ضرورة الاتّصاف به عند فهم النصوص الشرعية وتفسيرها، حتّىٰ قال: «**لابدّ في فهم الشريعة من اتّباع معهود الأميين**، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمرّ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمّ عرف فلا يصح أن يجرىٰ في فهمها علىٰ ما لا تعرفه»[1]، وقال: «**إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عامّا لجميع العرب، فلا يُتكلّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني**»[2].

وعندما نتأمّل كلام الشاطبي نجده يقصد حمل كليّات الشريعة والمعاني المتبادرة من نصوصها علىٰ معهود الأمّيين، خاصة في الفروض والتكاليف، غيرَ مُعاندٍ في تفاوت عقول الناس وفهومهم في خواصّ معاني الشريعة ودقيقيها، بدليل قول الشاطبي: «إنّ الله تعالىٰ جعل أهل الشريعة علىٰ مراتب ليسوا فيها علىٰ وزانٍ واحد...، فليس مَنْ له مَزيد في فهم الشريعة كَمَنْ لا مزيد له، لكن الجميع جار علىٰ أمرٍ مشتركٍ، والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تُخرج أهلَها عن حكم الاشتراك»[3].

صفات الفهم الأمّي القريب:

الصفة الأوّلىٰ: أن يكون علىٰ مقتضىٰ العقل الجمهوري:

فحريّ بالفهم الأمّي أن يسع الجمهور فهما وتعقّلا وامتثالا، فإنّ أجلىٰ مظاهر

---

(١) الموافقات، ٢/ ١٣١.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٢٣٦.

(٣) الموافقات، ٢/ ١٤٦-١٤٧، ولعلّ هذا التوضيح لقصد الشاطبي يُجيب على مناقشة الشيخ ابن عاشور في التحرير والتنوير، ١/ ٤٢، للشاطبي: بأنّ وجوب فهم الشريعة على مقتضى المعهود العربي الأمّي يمنع تجدّد معاني القرآن بتجدّد الزّمان، ويُناقض قول السلف بأنّ عجائب القرآن وأسراره لا تنتهي.

أمّيّة البيان الشرعي: «أن تكون التكاليف الاعتقاديّة والعملية ممّا يسع الأمّي تعقّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها، .. بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة علىٰ العقل، **بحيث يشترك فيها الجمهور، مَن كان منهم ثاقب الفهم أو بليدا**»[1]، فالخطاب الأمّي يمنع قسمة اللفظ علىٰ معنيين، أحدِهما للعوامّ والآخر للخوص، بل «اللفظ المتداول المشهور بين الخواصّ والعوامّ إنّما يدلّ علىٰ المعنىٰ المشهور فيما بينهم، ولا يجوز أن يكون موضوعا في اللغة لمعنىٰ خفي لا يعرفه إلا الخواصّ»[2].

ووضع الشريعة علىٰ وَفق العقل الجمهوري يكشف زيف دعوىٰ إخفاء الرسول ﷺ لبعض المعاني الشرعيّة عن الجمهور كي يختصّ بها العارفون، «حتىٰ ينالوا ثواب كدحهم في استنباط معانيها، واستخراج تأويلاتها من وحشي اللُّغات وغرائب الأشعار، ويغوصون بأفكارهم الدقيقة علىٰ صرفها عن حقائقها ما أمكنهم»[3]، **بل يستحيل أن تخفىٰ الشريعة – بطبعها الأمّي- عن العامّة وتنكشف للخاصّة**، إلا ما كان علىٰ سبيل الاجتهاد، حتىٰ ينكشف لكل طلّابه.

الصفة الثانية: خلوّه من التكلّف:

فالفهم الأمّي السهل القريب «**يتوقّف علىٰ فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المُراد معلوما فالزيادة علىٰ ذلك تكلّف**»[4]، فينبغي أن يكون البحث عن مراد الشارع من كلامه بما يطيقه اللسان العربيّ الأمّي؛ إذ «لا يستقيم للمتكلّم في كتاب الله أو سنّة رسول الله ﷺ أن يتكلّف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب»[5]، فمتىٰ ما كان الشيء معلوما فليس للمرء أن يتكلّف في بيانه ما هو زيادة وتطويل وحشوٌ وعناء،

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٤١.

(٢) الهندي، نهاية الوصول، ١/ ١١٦، وينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠١.

(٣) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٣٤).

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٧.

(٥) المرجع السابق، ٢/ ١٣٥.

فذلك من التكلّف الذي نزّه الله نبيّه ﷺ عنه في قوله: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾[1]، **وقد نهىٰ الله تعالىٰ عن القول بلا علم، وذمّ الكلامَ الكثير بلا فائدة، وأمرنا أن نقول القول السديد والخطاب البليغ**[2].

وكثيرا ما تطالعنا المعاني الغوّاصة المتكلّفة في التفاسير والشروح، بما يُعاند سهولة المعنىٰ وسماحته، ومن ذلك:

- من المعاني القريبة أن يقال في معنىٰ (المَلَك): إنّه خلقٌ من خلق الله يتصرّف في أمره، يقابله المعنىٰ المُتكلّف حين يُقال: هو ماهيّة مجرّدة عن المادة أصلاً، أو يُقال: جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي، فأُحيل به علىٰ معنىٰ أغمض منه.
- ومن المعاني القريبة أن يقال في معنىٰ (الكوكب): هو هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك، يقابله المعنىٰ المتكلّف كمثل أن يُقال: بأنّه جسم بسيط كُريّ، مكانه الطبيعي نفس الفَلك، من شأنه أن ينير، متحرّكٌ علىٰ الوسط، غير مشتمل عليه[3].

الصفة الثالثة: بناء الفهم علىٰ المعنىٰ التركيبي لا الإفرادي:

فإذا أدّىٰ الكلام معناه المُراد بكامل جُملته وتركيبه فلا ينبغي التوغّل في المعنىٰ الإفرادي بما يُثير التشويش علىٰ المراد الكلي أو يفسده؛ **لأنّ «المعنىٰ الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنىٰ التركيبي مفهوما دونه»**[4]. ومن ذلك نُدرك: كيف كفّ أمير المؤمنين عُمر بن الخطاب – رضي الله عنه – نفسَه عن التكلّف في فهم لفظ (الأب)

---

(١) الآية ٨٦، من سورة ص.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٩/ ٤٣.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٦٧-٦٨.

(٤) المرجع السابق، ٢/ ١٣٩.

من قوله تعالىٰ: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾[1]، وقال: (**هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأبّ؟، ثم رجع إلىٰ نفسه فقال: لعَمرُك، إن هذا لهو التكلّف**)[2]، **لأنّه** معنىٰ إفرادي، وتجاوزه لا يقدح في فهم المعنىٰ الكلّي، بل الإفرادي مفهوم في معناه الكلّي الدّال علىٰ أنّ الله تعالىٰ أنزل ماءً وأخرج صنوفا كثيرة من النبات طعاما للإنسان وللأنعام[3].

وقد بيّن ابن القيّم أحقيّة الحمل التركيبي الفطري علىٰ الإفرادي المتكلّف في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ ﴾[4]، الآية، وذكر أنّ لأهل المعاني والبيان في هذا التشبيه طريقين:

أحدهما: طريق التشبيه المركّب: فتُشبّه الجملة برمّتها بنور المؤمن، فتأمّل صفة مشكاة، وهي كوّة لا تنفذ كي تكون أجمع للضوء، فيها مصباح داخل زجاجة تشبه الكوكب الدرّي في حسنه وصفائه، ووقودُه من أصفىٰ الأدهان وأتمّها إيقادا، ومن شدّة إضاءة زيته وجودته يكاد يضيء من غير أن تمسّه نار، فهذا المجموع المُركّب هو مثل نور الله تعالىٰ الذي وضعه في قلب عبده المؤمن وخصّه به. **وهذا الحمل المركّب هو أقرب مأخذا وأسلم مسلكا، وعلىٰ مثل هذا ينبغي حمل كلّ أمثال القرآن.**

والثاني: طريق التشبيه المفصّل: بالتعرّض إلىٰ كلّ جزء من أجزاء المُشبّه ومقابلته بأجزاء المُشبّه به، كما يُقال: المشكاة صدر المؤمن، والزجاجة قلبُه، وشبّه قلبَه بالزجاجة لرقّتها وصفائها وصلابتها، وقلب المؤمن كذلك يرحم ويتحنّن برقّته، ويشتد في أمر الله، والمصباح هو نور الإيمان، والشجرة المباركة هي شجرة

(١) الآية، ٣١، من سورة عبس.
(٢) سبق تخريجه (ص٢١٨).
(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٧- ٥٨.
(٤) الآية، ٣٥، من سورة النور.

الوحي، وزيت وقوده هو دين الحقّ الذي يتّقد منه، والنور على نور: نور الفطرة ونور الوحي، فيزداد المؤمن نورا حتىٰ يكاد ينطق بالحقّ والحكمة قبل أن يسمع الوحي أو الأثر، **وهذا الحمل المفصّل - وإن تضمّن لطائف وطرائف من حال المؤمن- إلا إنّه جاء علىٰ خلاف ما تتبادر إليه الأفهام الأميّة، من حيث تعمّق المعنىٰ وتكلّف القصد بما لا يجري مع فهم الجمهور**[1].

وبحسب قول الشاطبي فإنّ: «**ما يتوقّف عليه معرفة المطلوب من الخطاب: قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فُرِض تحقيقا**»[2].

الصفة الرابعة: التفسير باللفظ المُرادف القريب:

فالفهم الأمّي القريب يقتضي تفسير اللفظ بأشهر منه في المعنىٰ ممّا يُرادفه أو يُقاربه، وكذلك ينبغي تفسير ألفاظ الشريعة بمرادفاتها القريبة، من حيث كانت أظهر في الفهم وأقرب للتصوّر، كمَا فسّر النبيّ ﷺ لفظ: (الكِبْر) بأنّه (**بطر الحقّ وغمط الناس**) [3]، ففسّره ﷺ بلازمه الظاهر لكلّ أحد، وبيّن ﷺ الصلاة والحجّ بفعله وقوله علىٰ ما يليق بالجمهور، فـ«**التصوّرات المستعملة في الشرع إنّما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة، وما قام مقامها من البيانات القريبة**»[4].

تطبيقات دلاليّة علىٰ مخالفة معيار الفهم القريب من اللفظ:

١- تكلّف بعض أهل التفسير في حمل فواتح السّور، نحو: ﴿الٓمٓ﴾، و﴿الٓمٓصٓ﴾ و﴿حمٓ﴾، علىٰ نَمط من المعاني غير المعهودة عند العرب، كالقول بأن (الألف) الله،

(١) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية، ٢/ ٥٠-٥٣.

(٢) الموافقات، ١/ ٦٧.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، (ص٥٤)، رقم ٢٦٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٦٨.

و (لام) جبريل، و (ميم) محمد، أو أنّ المُراد بها أعدادها تنبيها علىٰ مدّة هذه الملّة، فـ «مَن زعم أنّها دالّةٌ علىٰ معرفة المُدَد، وأنّه يُستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم، فقد ادّعىٰ ما ليس له، وطار في غير مطاره»[1]، في حين أنّها مجرّد حروف هجائية وذلك معهود اللسان فيها عند إطلاقها، وإن قيل: المُراد بها هو الإشارة إلىٰ أنّ القرآن مُنزّل من جنس هذه الحروف، فهو قول حسن، مُوالف لمعاني القرآن وشواهد اللغة ومنهج الأميّة العربيّة[2].

٢- تكلّف بعض المتصوّفة في حمل (التجلّي) من قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾[3]، علىٰ الهيمان[4]، وكأنّ موسىٰ – عليه السلام- ذهب عن تماسُكه حين الخطاب والتكليم الإلهي، وذلك الفهم لا يساعده الفهم الفطري المتبادر من الآية، بأنّ موسىٰ – عليه السلام- صُعِق عندما تجلّي الرب للجبل فتدكدك الجبل واضمحلّ[5].

٣- تكلّف أهل العَدَد [6] في حمل قوله تعالىٰ: ﴿ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ ﴾[7]، علىٰ أنّ المراد بـ (العادّين) علماء الرياضيات والعَدَد[8]، مع

---

(١) تفسير ابن كثير، ١/ ١٦١.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٧٣.

(٣) من الآية ٥٠، من سورة النحل.

(٤) الهيمان: أصله في اللغة شدة العطش، وهو داء يأخذ الإبل عند عطشها فتهيم على وجهها لا ترعوي، ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٦/ ٢٦، وعند المتصوفة هو: حالة تعرض للسّالك المتصوّف عند ورود بعض المعاني على قلبه، التي فيها فرط تعجّب واستلذاذ، فيزول معها تماسكه، ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ٣/ ٦٦.

(٥) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ٣/ ٦٦.

(٦) علم العدد هو: الكميّة المنسوبة إلى (كم)، أي ما به الجواب عن كم، والألفاظ الدالة علي الكمية، ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون، ٣/ ٢٠٢.

(٧) من الآية ١١٣، من سورة المؤمنون.

(٨) ينظر: الموافقات، ١/ ٦٠.

أنّ الفهم الفطري يحمله علىٰ أنّهم لمّا جهلوا لبثهم أحالوا علىٰ مَن هو أعلم منهم بالحساب، وحسب[1].

المعيار الثاني: اعتماد الظاهر المتبادر من اللفظ:

عُني الأصوليون بتحرير الفهم علىٰ مقتضىٰ المعنىٰ المتبادر إلىٰ الذّهن، ونصبوا ذلك معيارا موثوقا به يعتمدون عليه في ترجيح المعنىٰ عند تفضيل المعاني بعضها علىٰ بعض، فكان من قواعدهم الدّلالية قولهم: «**مبادرة الفهم دليل الحقيقة**»[2]، و«**تبادر المعنىٰ من اللفظ دليل الحقيقة**»[3]، والحكم بحقيقة الفهم المتبادر يعني حمل مراد المتكلّم علىٰ وَفق هذا الفهم، فذلك الحقيقة؛ لأنّ «**الحكم يجب أن يكون بظاهر الكلام، ولا يترك الظاهر إلىٰ غيره ما كان له مساغ وأمكن فيه استعمال**»[4]. وهكذا فإن أحد مقتضيات الفطرة الأميّة الاعتماد علىٰ الفهم المُتبادر، فالفطرة تضطرّ إلىٰ تبادر المعنىٰ السمح الظّاهر، **شريطة أن يكون السّامع من أهل اللغة التي يتمّ بها التّخاطُب**[5].

إنّ فهم نصوص الشريعة علىٰ منهج (**مبادرة الفهم**) يعني بالضرورة اعتماد المعنىٰ (**الظاهر**) من اللفظ، فمعنىٰ اللفظ البارز الظاهر من وضعه هو الأصل الذي يتأسّس عليه المعنىٰ ويتبادر إليه الفهم عند الاستعمال، وذلك بتأييد وضع اللغة ذاتِها، كما يؤكدّه اللغوي ابن فارس في قوله: «**الذي يدلّ عليه قياس اللغة أنّ المعنىٰ**

(١) ينظر: تفسير ابن جرير، ١٨/ ٧٨، وتفسير ابن كثير، ٥/ ٥٠٠.

(٢) الرازي، المحصول، ٣/ ١٦٢، وينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٤٨)، والسبكي، رفع الحاجب، ١/ ٣٩٩، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ١٤، والمرداوي، التحبير، ٣/ ١٢٥٥، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٣٠، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٢٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ١/ ٢٤١.

(٣) بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ١٧١.

(٤) البستي الخطابي، معالم السنن، ٤/ ٣٠٠.

(٥) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥١٧.

هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بُحث عنه، يُقال: هذا معنىٰ الكلام ومعنىٰ الشعر، أي الذي يبرز من مكنون ما تضمّنه اللفظ»[1]، وقد تقرّر عند الأصوليين أنّ المعاني البعيدة المتوحشة مطروحة من قصد المتكلّم، ومعزولة عن فهم المستمع؛ لأنّها لا تقع إلا شاذّة، وحمل الكلام علىٰ الشاذّ النّادر باطل، فالأصل إجراء الألفاظ بإزاء معانيها المألوفة ومقاصدها المعهودة، لذلك صار التبادر علامةً يتميّز بها المعنىٰ المُراد، حتّىٰ لا يختلّ نظام الفهم والإفهام[2].

ومبادرة الفهم يتمّ عَبرَ مُوجّهات تدلّ ذهن المستمع علىٰ قصد المتكلّم ومُراده، وأكثر ما يكون ذلك التوجيه هو بترتيب الفهم علىٰ المعهود المألوف من مثل هذا السياق الذي سيق فيه اللفظ، وما احتفّ به من قرينة أو سياق يلزَمه فهم مُعيّن، فالتبادُر الذّهني للمعنىٰ ليس مَخليًا من لوازم الحمل ومقتضيات الفهم، بل يخضع لشروط الحمل وضوابطه؛ لأنّ «**مطلق التبادر ليس علامة الحقيقة، بل علامتها التبادر الحاصل بالصّيغة**»[3].

والمتتّبع لخطاب النّبي ﷺ مع أصحابه يجد أنّ إفهامهم وفَهمهم يعتمد علىٰ المعنىٰ المتبادر إلىٰ الفهم، وكان ﷺ يقرّب لهم المعاني علىٰ سمْت المعنىٰ المتبادر ووَفقه، من ذلك: ما جاء عن أبي رَزِين العُقيلي[4] –رضي الله عنه– أنّه قال: قلت: يا رسول الله:أكلّنا يرىٰ ربَّه عز وجل يوم القيامة؟ قال ﷺ: **(نعم)**، فقيل له: وما آية ذلك

---

(١) مقاييس اللغة، ٤/ ١٤٩.

(٢) ينظر، الغزالي، المستصفى، ٣/١٠٨، و الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢، وابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ٢/ ٤١٢، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٦).

(٣) حاشية العطار، ٢/ ١٣٤.

(٤) هو لقيط بْن عامر بْن صبرة بْن عبد الله بن عقيل، عداده فِي أهل الطائف، له صحبة ووِفادة لرسول الله ﷺ، هو ممّن غلبت عليه كنيته.
[ينظر: الاستيعاب، ٣/ ١٣٤٠، وأسد الغابة، ٤/ ٤٥٣، والإصابة، ٥/٥٠٨]

في خلقه؟ فقال رسول الله ﷺ: (**أليس كلّكم ينظر إلىٰ القمر مَخلِيًا به**[1]؟) فقالوا: بلىٰ، قال ﷺ: (**فالله أعظم**)[2]، فدلّ تمثيل النبيّ ﷺ وتقريبه للمعنىٰ إلىٰ أنّ القوم أُحيلوا شرعا إلىٰ ما تتبادر إليه أفهامهم الأميّة، بحسب معهود لسانهم وما تقرّر في فِطَرِهم[3]، «وهو الظاهر الذي في فِطِر المسلمين قبل ظهور الأهواء وتشتّت الآراء،...»[4].

وكذلك كان الفهم المتبادر أبرز سمات فهم الصحابة بعد رسول الله ﷺ، كما قال إمام الحرمين: «إنّ أصحاب الرسول ﷺ ما كانوا يجْرُون علىٰ مراسم الجدليين من نظّار الزمان في تعيين أصلٍ والاعتناء بالاستنباط منه، وتكلُّفِ تحريرٍ علىٰ الرسم المعروف المألوف في قَبيله، وإنما كانوا يرسلون الأحكام ويعقلونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكليّة»[5]، بمعنىٰ أنّهم كانوا يفهمون علل الأحكام من أدلتها علىٰ مقتضىٰ فهم الفطرة الأميّة، المقتضي للفهم المتبادر دون الفهم المتنطّع المتكلّف.

٧- ممانعة المنهج الفطري الأمّي للتأويل:

وجه ممانعة الفطرة الأميّة للتّأويل:

الاعتماد علىٰ المعنىٰ الظاهر في المنهج الدّلالي الفطري يستلزم بالضرورة طرح التأويلات البعيدة عن ظاهر معنىٰ اللفظ، فالظاهر الصريح المفيد بنفسه يجب

---

(١) مخليا به: أي كلكم يراه منفردا لنفسه، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ٢/ ٧٤.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٣/ ١١، وأبو داود، كتاب السنة، باب في الرؤية، (ص٧١٠)، رقم ٤٧٣١، وابن ماجة في سننه، باب فيما أنكرت الجهميّة، (ص٤٨)، رقم ١٨٠، والحاكم في مستدركه، ٤/ ٥٦٠، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وقال عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦/ ٤٩٧: إسناده جيد، و في بيان تلبيس الجهمية، ٧/ ٤٦: مشهور في السنن والمسانيد، وقال عنه الألباني في مشكاة المصابيح، ٣/ ١٥٧٥: إسناده ضعيف وبعضهم يحسّنه.

(٣) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٤٠).

(٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٦/ ٤٧٢.

(٥) البرهان، ٢/ ٥٤٢.

المصير إلىٰ اعتقاده والأخذ بمعناه كما أدّاه اللفظ دون تأويلٍ يصرفه إلىٰ غيره بلا دليل، وإلا كان التأويل عيبا في الفهم وعنادا للشرع.

وعند مقابلة الظّاهر بالتأويل نجد الظّاهر هو: «**كلّ ما كان من المعاني العربيّة التي لا ينبني فهم (النّص) إلا عليها**»[1]، والتأويل هو: (**حمل اللفظ علىٰ غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له**)[2]، وبذلك نعلم أنّ التأويل أمر طارئ يُحيل اللفظ إلىٰ غير ظاهره، فلا يسوغ حمل اللفظ عليه بتقديمه علىٰ الظّاهر المتبادر إلا بدليل؛ لأنّ احتمال التأويل لا يخطر علىٰ بال المستمع إلا بالتنصيص علىٰ معناه والإخطار به، و «**ما لا يخطر بالبال إلا بالأخطار، وجاز أن يَشذّ عن ذكر اللافظ وذهنه، حتىٰ جاز إخراجه عن اللفظ - كيف يجوز قصر اللفظ عليه؟**»[3] فالظاهر المتبادر هو الأولىٰ بالإفادة والحمل، كما يقول إمام الحرمين: «**كلّ ظهور يُتلقّىٰ من وضع اللسان فهو الذي يثبت عندنا وجوب العمل به، ما لم يمنع منه مانع**»[4].

وتقديم الاحتمال المرجوح علىٰ المتبادر الراجح يعدّ تأويلا قبيحا، كمَن يقول: إنّ أمره تعالىٰ باجتناب الخمر والميسر في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ﴾[5]،علىٰ الندب، وأنّ قوله تعالىٰ بعد ذلك: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[6]، استفهام يفيد الطلب غير الجازم، فيكون حكم الخمر والميسر مكروها، فذلك قُبح في الفهم و فُحش في التأويل، إذ الأمر باجتناب ذلك

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٤.
(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٣، وابن أمير حاج، ١/ ١٥٢، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٤٩.
(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨.
(٤) البرهان، ١/ ٢٥١.
(٥) من الآية ٩٠، من سورة المائدة.
(٦) من الآية ٩١، من سورة المائدة.

ظاهر في الإيجاب[1]، «**فالواجب حمل كلام الله تعالىٰ ورسوله ﷺ وحمل كلام المكلف علىٰ ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك. ومدّعي غير ذلك علىٰ المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه**»[2].

ومناط التأويل: هو اللفظ المحتمل الراجح في أحد محامله، فالاحتمال الراجح يسمّيه الأصوليون بـ (**الظاهر**)، وعند تأويله يتنزّل التأويل علىٰ غير ذلك الظاهر من احتمالات اللفظ ويسمّونه بـ (**المؤول**)، وإذا ترشّح (**الظاهر**) المحتمل لإمكان إعمال التأويل فإنّ ذلك يعني إقصاء (**النّص**) غير المحتمل عن مناط التأويل، فإنّ «**النّص ما لا يتطرق إلىٰ فحواه إمكان التأويل**»[3]؛ لأنّ ما لا يقبل الاحتمال لا يدخله التأويل بحال[4]، كذلك (**المجمل**) المحتمل لأكثر من معنىٰ علىٰ حدّ سواء، فلا يكون مناطا للتأويل؛ إذ لا مزيّة بين محتملاته، حتىٰ لا يسوغ فرض الاستدلال به قبل بيانه، وتأويله هو تفسيره وبيانه، وليس صرفه عن ظاهره[5].

حماية الظاهر من التأويل عند الأصوليين:

تواصىٰ الأصوليون علىٰ حماية المعنىٰ المتبادر للذهن، وصيانته عن التأويلات البعيدة؛ فقد «ثبت يقيناً أنّ الكلمات معبِّرات عمّا وضعت له في اللغة، وأنّ ما عدا ذلك باطل، فصحّ اتباع ظاهر اللفظ بضرورة البرهان ...، ومَن ترك ظاهر اللفظ

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٥، و١/ ٥٥٨-٥٦٠.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٥١٩.

(٣) الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٦.

(٤) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٩، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٣٠..

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٦.

وطلب معانيَ لا يدلّ عليها لفظ الوحي فقد افترىٰ علىٰ الله عزو جل...»[1]، و«مَن أزاح الّلفظ عن موضوعه في اللغة التي بها خوطبنا بغير أمرٍ من الله تعالىٰ أو رسوله ﷺ فعدّاه إلىٰ معنىً آخر فقد اعتدىٰ»[2].

فلا يجوز إهدار مدلول اللفظ الظاهر واعتماد المدلول البعيد إلّا بمسوّغات تجعل البعيد قريبا؛ لأنّ الضعيف قد يقوىٰ بغيره، حتّىٰ يصير أقوىٰ ممّا كان أقوىٰ منه، وهذا أمرٌ مدرك بالحسّ، فكذلك دلالة الألفاظ قد يحتمل اللفظ مدلولين أحدهما أرجح من الآخر لظهوره، لكنّ المدلول المرجوح وافقه دليل من خارجه انضمّ إليه وصار به أرجح من الظاهر[3]، وذلك من لوازم الكلام المفيد، «فكلام الحكيم من النّاس الذي أراد به الإفهام، لابدّ إذا أراد غير معناه عند الإطلاق، من أنْ يأتي بقرينة تُبيّن بعضَ المراد، أو قرينة تُبيّن المراد، **ويصير اللفظ بها ظاهراً**»[4].

وذلك بالأساس يعتمد علىٰ أنّ التأويل المقبول له وجه في وضع اللفظ المؤوّل، سواء كان وجه القبول جاء من وضع اللغة أو العرف أو الشرع، كما قال الزركشي: «وشرطُ التأويل: أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرفٍ أو الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع»[5]، فَالتأويل الصحيح لا بدّ و«أن يصحّ علىٰ مقتضىٰ الظاهر المُقرّر في لسان العرب، ويجري علىٰ مقاصد العربيّة»[6].

(١) ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤١٠.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٤٠٨.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٣، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٦٣، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٦، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤١٨، وحاشية العطار على المحلي، ٢/ ٨٨.

(٤) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤١٩.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٣٢.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٢.

وإذا صحّت تسمية التأويل بـ(باطن اللفظ) فإن «**الظاهر مُحتاج إلىٰ الباطن، لأنّه معنىٰ له، والباطن مُحتاجٌ إلىٰ الظاهر، لأنّه دليل عليه... فجعل الله الظاهر دليلا علىٰ الباطن وسُلّما إليه**»[1]، فالتأويل الصحيح أحد محامل اللفظ غير منفصل عنه، وقد كان بعيدا واقترب بفضل القرينة المقتضية للتأويل؛ لهذا يُشترط أبداً في صحة المؤوَّل: «**أن يكون أقوىٰ دلالة من صيغة اللفظ (الظاهر)**»[2]، واللفظ المؤوَّل «يؤول إلىٰ الظهور عند مساعدة الدليل»[3]، حتّىٰ يصير اللفظ منسجما مع معناه المؤوّل به، متمكّنا فيه، غير قلقٍ ولا نابٍ عنه.

أصناف التأويل وأمثلتها:

ينقسم التأويل إلىٰ ثلاثة أصناف، هي:

الصنف الأول: التأويل الفاسد:

وهو التأويل بلا دليل، ويسمّيه الأصوليون لَعِبا، وهو «**كلّ ما لم يحتمل التأويل في نفسه، وتواتر نقله، ولم يُتصوّر أن يقوم برهان علىٰ خلافه، فمخالفته – بالتأويل- تكذيب محض**»[4]، وذلك «ممّا يُعلم بالاضطرار أنّها – تأويلات- باطلة، وأنّها من باب تحريف الكلِم عن مواضعه»[5]، وأنّها «رأيُ كلِّ قاصدٍ لإبطال الشريعة»[6]، كتأويل الباطنيّة وبعض غلاة الصوفيّة والمتكلمين للنّصوص الخبريّة والعمليّة القطعيّة[7]، وأكثر هذا التأويل هو من نتاج الفهم الفلسفي، ومن رجيع الكشف

(١) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، (ص ١٦ و٢١).
(٢) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص١٠٩).
(٣) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٢٧.
(٤) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، (ص٦٤).
(٥) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٥٩.
(٦) الشاطبي الموافقات، ٣/ ١٣٣.
(٧) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦، وما بعدها، والشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (ص٢٧٦) وأضواء البيان، ١/ ٣١٦.

الصوفي الغالي في القرآن الكريم، كالتفسير الفيضي المتأوّل للنّص الشرعي على خلاف ما يظهر منه، بل بمقتضى إشارات خفيّة يزعمها أرباب السلوك على خلاف معهود اللسان ومراد القرآن[1].

ولمّا بنى غلاة المتصوّفة منهجهم الفكري ومسلكهم السلوكي على مباحث فلسفيّة وأسرار باطنيّة، أصبح عسيرا على الصوفي أن يجد في القرآن ما يخدم فكره ومسلكه، فاضطرّ إلى تعسّف فهم القرآن على غير ظاهره العربي، حتى يجد ما يشهد له ويستند إليه، فنتج عن ذلك فساد في الفهم وانحلال في التأويل[2].

ومن أمثلة التأويل الفاسد:

١- تأويل بعض المتصوّفة للفظ (البيت) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾[3]، بأنه قلب محمد ﷺ، يؤمن به مَن أثبت اللهُ في التوحيدَ، واقتدى بالنبي ﷺ، «**وهذا التفسير يحتاج إلى بيان، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ولا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب، ولا يلائمه مساق بحال**»[4]، والظاهر الصحيح من اللفظ أنّه الكعبة التي بها يطوفون وإليها يصلّون.

٢- تأويل بعض المتصوّفة للفظ (النّعلين) في قوله تعالى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[5]، بالكونين الدنيا والآخرة، أو أن المراد هو الاستغراق في خدمة الله، وهو فهم خارج عن ظاهر لغة العرب، لا تفهمه العرب لا من حقائقها ولا مجازاتها المستعملة[6]،

(١) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٣٠٨.
(٢) ينظر: المرجع السابق، والغزالي، فضائح الباطنية، (ص١١-١٢).
(٣) من الآية ٩٦، من سورة آل عمران.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤٧.
(٥) من الآية ١٢، من سورة طه.
(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٥٠، و٤/ ٢٥٠، والألوسي، روح المعاني، ١٦/ ١٥٥.

والظاهر من اللفظ أنهما نعلان حقيقيتان، قد أُمر بخلعهما تشريفا للبقعة التي يطؤها[1].

٣- تأويل بعض المتكلمين للفظ (الآفلين) في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ﴾[2]، إلىٰ معنىٰ (المتحركين)، بغية نفي صفات الله تعالىٰ القائمة في ذاته تعالىٰ، بحجة أن الحركة يلزمها الحدوث والتغيّر، فيجب نفي كلّ حادث متغيّر عن الله تعالىٰ، كصفة الكلام وغيرها، ولم يكن تفسير الآفلين بالمتحركين مقبولا في اللغة، بل هو تأويل فاسد؛ لأنّ «الأفول هو التغيّب والاحتجاب باتفاق أهل اللغة والتفسير، وهو من الأمور الظاهرة في اللغة»[3].

٤- تأويل الرافضة الماجن حين قالوا: إنّ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[4]، ليس علىٰ ظاهره، بل المراد بالبقرة عائشة أم المؤمنين رضوان الله عليها، ولم يرد بقرةً قط، وأنّ قوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾[5]، ليس علىٰ ظاهره، إنّما النحل بنو هاشم[6].

(١) ينظر: الغزالي، فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، (ص٥٥)، وتفسير ابن كثير، ٥/ ٢٧٦. والألوسي، روح المعاني، ١٦/ ١٦٩.
وعقّب أبو حامد الغزالي على هذا التأويل وشبهه من نفس المرجع بقوله: (ولعلّ الظنّ في مثل هذه الأمور التي لا تتعلّق بأصول الاعتقاد، وتجري عندهم مجرى البرهان في أصول الاعتقاد، فلا يكفّرون فيه ولا يبدّعون، نعم إن كان هذا فتح هذا الباب والتصريح يؤدّي إلى تشويش قلوب العوامّ فيُبدّع صاحبه... وأمّا ما يتعلّق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمّة فيجب تكفير مَن يغيّر الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسيّة في الآخرة بظنونٍ وأوهام ...).

(٢) من الآية ٦٧، من سورة الأنعام.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٥٤.، وينظر: دقائق التفسير، ٢/ ١١٤، ودرء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٥٦.

(٤) من الآية ٦٧، من سورة البقرة.

(٥) من الآية ٦٨، من سورة النحل.

(٦) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٠٧.

٥- تأويل لفظ (الخليل) في قوله تعالىٰ: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾[١]، بمعنىٰ الفقير، وهو تأويل يجعل المعنىٰ القرآني غير صحيح، غير جار علىٰ ظاهر اللسان العربي[٢].

الصنف الثاني: التأويل البعيد:

وهو التأويل المبنيّ علىٰ دليل يظنه النّاظر دليلا وليس كذلك، ويُسمّىٰ تأويلا مرجوحا، كتأويل الفقهاء لبعض النصوص العمليّة الفرعيّة من غير دليلٍ راجحٍ[٣]، فهو ممّا يسوغ اختلاف المجتهدين فيه، وإنّما يُناقشها الأصوليون من باب تدريب أفهام المبتدئين للنّظر في أمثالها[٤]، كما قال الغزالي عن بعض تأويل الحنفيّة: «والإنصاف أنّ ذلك يختلف بتنوّع أحوال المجتهدين، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن، **وإنّما المقصود تذليل الطريق للمجتهدين**»[٥].

ومن أمثلة التأويل البعيد:

١- تأويل بعض السلف للفظ (البيضة) ولفظ (الحديد) من قوله ﷺ: **(لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده)**[٦]، ببيضة الحديد[٧] وبحبل السفينة، وهو حمل لا يصحّ عند من يعرف اللغة ومخارج كلام العرب؛ لأنّ

(١) .من الآية ١٢٥، من سورة النساء.

(٢) .ينظر: الشاطبي/ الموافقات، ٣/ ٣٣٢.

(٣) ينظر: الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (ص٢٧٦) وأضواء البيان، ١/ ٣١٦.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٣، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٣٤.

(٥) المستصفى، ٣/ ٩٤.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يُسمّ، (ص١١٦٩)، رقم ٦٧٨٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، (ص٧٤٨) رقم ٤٤٠٨.

(٧) بيضة الحديد: هي التي يُغطّي بها الرأس في الحرب، ينظر شرح النووي على مسلم، ١/ ١٥٨.

مساق الحديث ليس موضع تكثير لِما يسرقه، بل مساق تحقير للسارق والمسروق، إذ لا يُذمّ في العادة مَن خاطر علىٰ شيء له قَدرٌ كبير، وثمن بيضة الحديد وحبل السفينة أضعاف ثمن بيضة الدجاج والحبل في ظاهر كلام الرسول ﷺ[1].

٢- تأويل الحنفية للفظ (الإمساك) من قوله ﷺ للذي أسلم وتحته عشر نسوة: (**أمسك أربعا وفارق سائرهن**)[2]، بابتداء النكاح، حتّىٰ يُوافق مذهبهم الذي يمنع التخيّر منهنّ، ويجعل الإمساك محصورا في أوّل أربع زوجات إذا وقعن علىٰ الترتيب دون البواقي.

وظاهر الحديث استدامة النّكاح دون الاستئناف، لأنه أمر بالإمساك وهو ظاهر في الاستدامة، ولا دليل علىٰ صرفه إلىٰ الابتداء، ثم إن الابتداء يخفىٰ علىٰ البعض من لفظ الإمساك، حتىٰ يصعب أن يُخاطَب به حديث عهدٍ بإسلام[3].

الصنف الثالث: التأويل الصحيح:

وهو التأويل المبنيّ علىٰ دليل راجح، ويُسمّىٰ تأويلا صحيحا[4]، فالتأويل

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٣٢، ، وحاشية العطار على شرح المحلّي، ٢/ ٩٢، وشرح النووي على مسلم، ١/ ١٥٨، و ١١/ ١٨٢.

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده، ٣/ ٧٠، وابن حبان في صحيحه، ٦/ ١٨٢ (الإحسان)، بهذا اللفظ، وأخرجه أحمد في مسنده، ٢/ ١٣، وابن ماجة في سننه، كتاب النكاح، باب الرجل يسلم تحته أكثر من أربع، (ص٣٣٨) رقم ١٩٥٢، والترمذي في سننه، كتاب النكاح/ باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، (ص٢٦٧) رقم ١١٨٢، بلفظ (اختر أربعا)، وصححه ابن العربي في أحكام القرآن ١/ ٤٠٩، وابن القيم في إعلام الموقعين، ٤/ ١٧١، والألباني في الإرواء، ٦/ ٢٩١.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٩٢، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٤٥، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٧١، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٣، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤١٨، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، . ١/ ١٥٢

(٤) ينظر: الشنقيطي، مذكرو في أصول الفقه، (ص٢٧٥) وأضواء البيان، ١/ ٣١٦.

«مقبول معمول به إذا تَحقّق بشروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كلّ عصر من عهد الصحابة إلىٰ زمننا عاملين به من غير نكير»[1].

وشروطه: قيام الدليل عليه، وأهليّة الناظر، وقبول اللفظ للتأويل،[2]، **فأمّا الدليل المسوّغ للتأويل**: فيجب وزنه، فإنْ رَجَح علىٰ ظاهر اللفظ وإلا سقط اتفاقا[3]، **وأمّا أهليّة الناظر**: فهو ليس بالأمر الهيّن، «بل لا يستقلّ به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف في أصول اللغة، ثمّ بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها وتجوّزاتها، ومنهاجها في ضروب الأمثال»[4]، **وأمّا قبول اللفظ للتأويل**: فذلك «بأن يكون اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه»[5]. وأمثل شاهد علىٰ جواز التأويل الصحيح إذا احتمله اللفظ هو حمل الرسول ﷺ قولَه تعالىٰ: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾[6] علىٰ التخيير، وذلك حين صلّىٰ علىٰ عبدالله بن أبي بن سلول وراجعه عمر الفاروق في ذلك فقال ﷺ: **(إنّي خيرت فاخترت)**[7]، مع إنّ ظاهر الآية هو التسوية بين الأمرين وليس التخيير، وإنما ساغ حمله علىٰ التخيير لاحتمال لفظ الأمر واسم العدد معنىٰ التخيير[8].

ومستند التأويل الصحيح بشروطه الدلاليّة هو **المحافظة علىٰ مقصود الكلام**، وذلك أن فهم الكلام علىٰ مقتضىٰ وضع اللغة وظاهرها قد يتعارض مع قَصد الكلام

---

(١) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٣.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٥٤.

(٣) ينظر: المرجع السابق، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٨، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٩.

(٤) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، (ص٦٩).

(٥) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤.

(٦) من الآية ٨٠، من سورة التوبة.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما يكره من الصلاة على المنافقين، رقم (١٣٦٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب فضائل عمر، رقم (٢٤٠٠).

(٨) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٩٥.

بحسب السياق والتركيب، فتكون العبرة في الحمل حينئذ هو (**حمل اللفظ بحسب قصد الكلام، لا بحسب تفسير اللغة**)[1].

ومن أمثلة التأويل الصحيح:

١-تأويل جمهور الفقهاء للفظ (الملامسة) في قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[2]، بصرفه إلىٰ معناه المجازي، وهو الجماع، أو اللمس بشهوة مع انتشار الذكر، دون مطلق اللَّمس والجسّ باليد، واللفظ ظاهر في مطلق اللّمس، وإخراج بعض معنىٰ اللفظ يُعدّ تأويلا، وإنّما جاز تأويل اللفظ بإخراج مجرّد اللّمس منه بقرينتين، **الأولىٰ**: لأنّ اللَّمس المقرون بين الرجل والمرأة لا يكون إلا بشهوة في تعبير القرآن، فجرىٰ التأويل علىٰ قياس أصول الشريعة[3]، **الثانية**: لأنّ حمله علىٰ معنىٰ اللّمس ينتقض بلمس الصغيرة جدًا[4].

٢- تأويل بعض الفقهاء للفظ (الجار) في قوله ﷺ: (**الجار أحق بسَقبه**[5])[6]، بحصره علىٰ الجار الشريك المُقاسِم، فتجب له الشّفعة[7] دون غيره، وظاهر اللفظ أنّها تجب لكلّ جار، وحصرها بالشريك المقاسم احتمال مرجوح، وإنّما رجح الاحتمال المرجوح بدليلين، **أحدهما**: سياقي من مساق النّص، وهو قوله ﷺ في

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٣.

(٢) من الآية ٦، من سورة المائدة

(٣) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ١/ ٤٤٠.

(٤) ينظر: أصول الشاشي، (ص١٧٥-١٧٦).

(٥) السَّقب: بالسين والصاد، بمعنى: القُرب، يقال سقبت الدّار وأسقبت، أي قَربت، والمعنى: الجار أحق بالشفعة من الذي ليس بجار، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ٢/ ٣٧٧.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة، (ص١٢٠٣)، رقم ٦٩٧٧.

(٧) الشفعة هي: استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه مِن يدِ مَن انتقلت إليه، ينظر: البعلي، المُطلع على أبواب المُقنع، (ص٣٣٥).

نفس الحديث: (**إذا وقعت الحدود وصرفت الطّرق فلا شفعة**)، فاقتضىٰ قصر الحكم علىٰ الجار الشريك الملاصق؛ لأنّ الشفعة ترتفع بارتفاع وجوده[1]، **والآخر قرينة معنوية**: وهي أنّ الشّفعة علىٰ خلاف الأصل، إذ هي انتزاع ملك من صاحبه بغير رضاه لمصلحة راجحة، وهي مخافة الضرر علىٰ الجار، فيقدّر الضرر بقدره، وهو تحقّقه بالجار الشريك المقاسم[2].

٨- أثر الحمل على فهم الفطرة الأميّة:

أصبح من الثابت المُقرّر أنّ منهج الفهم بمقتضىٰ الفطرة الأميّة أحد الوسائل في قراءة النصوص الشرعيّة وفَهْم التكاليف، فقد تضافرت الأدلّة علىٰ تكوين هذا المعنىٰ، ومن ذلك أنّ الله جعل الدّين الحنيف علىٰ وِزان الفطرة الصحيحة، فقال تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[3]؛ وما ذلك إلّا لأنّ الفطرة هي الآلة الموثوق بها في صيانة الفهم من الاستطالة علىٰ الشرع بغير حقّ، وأنّها الحصن الحصين لحفظ أقوال الشريعة من التفاسير المغلوطة، وأنّها الطّود المُنيف الذي يتبدّد دونه تفسير الشريعة بمحض التمعقل أو الهوىٰ، فلا يخترقها تأويل محرّف ولا تغيير مبدّل؛ ولهذا كان التزام الفهم بمنهج الفطرة الصحيحة مقصودا قصدا غائيا في نظر أهل التحقيق من الأصوليين؛ لِعونها علىٰ سلامة الاعتقاد وصحة القراءة وإدراك المُراد؛ ولأنّ الفهم بها يكون عَذْبَ المَذَاق محمود الغبّ.

ويتبيّن أثر الحمل علىٰ منهج الفطرة الأميّة بالأثرين التاليين:

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٦٢، والشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (٢٧٦).
(٢) ينظر: ابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٣٧- ٤٣٨.
(٣) من الآية ٣٠، من سورة الروم.

الأوّل: إقصاء التأويل الفلسفي من تفسير الشريعة:

فلا مدخل للنظريات الفلسفية والتعمّقات المنطقيّة في دلالة النصوص الشرعيّة، مادام أنّ علم الفلسفة غير لائق بسماحة الفِطرة وبساطة الأميّة، بل قائم علىٰ كدّ الذهن بتكلّف الفهم وتعقيد الفِكْر، مع جرّ العقل إلىٰ الخوض فيما ليس له به علم.

ولمّا قال الشاطبي: «**هذه الشريعة المُباركة أُميّة**»[1]، علّق عليه الشيخ عبد الله دراز[2] بقوله: «**لا تحتاج في فهمها وتعَرُّف أوامرها ونواهيها إلىٰ التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات، وما إلىٰ ذلك**»[3]، وقد قال الشاطبي - في مقدّماته - قبل ذلك: «لا يدخل فيه -أي في القرآن- من وجوه الاعتبار: علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها، ولا يليق **بالأميين** الذين بعث فيهم النبي **الأمي** ﷺ بملة سهلة سمحة، والفلسفة -علىٰ فرض أنها جائزة الطلب- صعبة المأخذ، وعرة المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلّمها كي تتعرّف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين في محض **الأمية**»[4].

فالفطرة - كمنهج فَهمٍ - كافيةٌ لمعرفة أصول الإيمان واعتقادها، وافيةٌ لفهم تكاليف الشريعة وامتثالها، فإنّ «أرقّ أساليب الإقناع، وأبلغ وسائل الإذعان بأصول الإيمان، إحالة المُخاطَبين إلىٰ غرائزهم وفِطَرهم، وتذكيرهم بتأثير التربيّة التقليدية في أنفسهم، ومنَاشِئ عُروض الشبهات لأذهانهم، وإلزامهم الحُجّة بمحاسبة عُقولهم

---

(١) الموافقات، ٢/ ١٠٩.

(٢) هو عبد الله بن الشيخ محمد بن الشيخ دِراز، مصري أزهري، شيخ في الفقه والأصول، وعالم في الأدب والجغرافيا، من آثاره: تاريخ أدب اللغة العربية، وتعليقات على موافقات الشاطبي، توفي سنة ١٩٣٢م.

[ينظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ٣/ ١٧٣]

(٣) تعليق الشيخ دراز على الموافقات، ٢/ ١٠٩.

(٤) المرجع السابق، ١/ ٦٥.

لأنفسهم علىٰ تعارض الأفكار وتناقض الأقوال»[1]، **ففي منهج الفطرة غُنية تامّة عن الاستدلال بالمطالب البرهانيّة المنطقيّة، والدلائل العقليّة الكلاميّة؛ لأنّ** «الفطرة إن كانت صحيحةً وَزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدةً أو فاسدةً لم يزِدْها المنطِقُ إلا بَلادةً وفسادا»[2].

ولا يعني ذلك أنّ تعليم الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – مقصورٌ علىٰ مجرّد الخبر، بل شرحوا البراهين العقليّة التي بها تُفهم العلوم الإلهيّة والعلوم الشرعيّة، بما لا يُوجد عند المناطقة البتّة، فمثلاً: إذا أثبتت المناطقة صحّة الإمكان بمجرّد عدم علم الذهن عن امتناعه عند عَرضه عليه، بأن يقول يمكن هذا، ولو لم يحصل في الخارج[3]، فإنّ القرآن الكريم حين استدلّ بالإمكان الخارجي لا الذّهني فقد استدلّ بما هو أوفق للفطرة وأكمل في الاستدلال، فإنّ الإمكان الذّهني لا يلزم منه إمكان خارجي، كاستدلاله تعالىٰ بالإمكان الخارجي علىٰ إمكان الميعاد بطرق مختلفة، فتارةً يستدلّ علىٰ إمكان الميعاد بِمَن أماتهم الله تعالىٰ ثمّ أحياهم وهو كثير في القرآن، وتارةً يستدل علىٰ ذلك بالنشأة الأولىٰ، كقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[4]، فإنّ الإعادة أهون من الابتداء[5]، فـ«الرسل – صلوات الله عليهم- بيَّنت العلوم العقلية التي بها يتم دينُ النّاس علماً وعملاً، وضَرَبت الأمثال، فكَمَّلت الفطرة بما نبّهتها عليه، وأرشدتها ممّا كانت الفطرة معرضةً عنه»[6].

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٨/ ٢٤١.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص٣٧٥)، وينظر مجموع الفتاوى، ٩/ ٢٤١-٢٤٢.

(٣) سواء أكان هذا الإمكان موجودا في الخارج، أو غير موجود، فإن معنى الإمكان يشمل الكل مادام لا يستحيل عقلا، فقول: (خبز من ذهب) و (بحر من زئبق) و (العنقاء) هو من الممكن غير المستحيل عند المنطقيين.

(٤) من الآية ٧٩، من سورة يس.

(٥) ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص٣١٨-٣٢١)، ومجموع الفتاوى، ٩/ ٢٢٤-٢٢٥.

(٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص٣٨٢).

الأثر الثاني: يسر فهم الشريعة:

فإن أحد تجليّات أميّة الشريعة يسر المعاني الشرعيّة، حتىٰ وسِعت الجمهور من عرب وعجم؛ إذ لو كان فهم أصول الشريعة وأحكامها العامّة مُحتاجا إلىٰ المناهج الفلسفيّة بما يفوق طاقة الفطرة والأميّة لشقّ فهمها علىٰ الجمهور، فضلا عن امتثالها، لكنّ اكتفاء الشريعة بالمنهج الفطري الأمّي جعلها كذلك سمْحةً ميسورة، فهي ميسورة للعقل، وميسورة للعمل.

كما أكّد الرسول ﷺ تلك السّمة في الشريعة لّما سُئل: أيّ الأديان أحبّ إلىٰ الله؟ قال ﷺ: (**الحنيفيَّة السمحة**)[1]. وقال ﷺ في كلمة جامعة: (**إن الله تعالىٰ رضي لهذه الأمة اليسر وكره لها العسر**)[2]، «وهذا كلّه فيما يتعلق بأحكام التكليف، لأنه عامّ يجب أن يفهمه العرب والجمهور كي يُمكن امتثاله، **أمّا الأسرار والحِكم والمواعظ والعِبَر، فمنها ما يدقُّ عن فهم الجمهور، ويتناول بعض الخواصّ منه شيئا فشيئا، بحسب ما يسّره الله لهم وما يُلهمهم به**»[3].

ولا يعني ذلك خلوّ نصوص الشريعة من المعاني النفيسة، والمدارك العجيبة، والمسالك الدقيقة، والأفكار العظيمة، كلاّ، لكنّ المقصود أنّها تخلو من محالات الفهم لا من محارات العقل، بمعنىٰ أنه: «لا يرد الشرع بما يخالف العقل، لكن قد يرد بما

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً، كتاب الإيمان، باب الدين يسر (ص ٩)، ووصله في الأدب المفرد، (ص ٩٤)، وأخرجه أحمد في مسنده، ١/ ٢٣٦، وعبد بن حميد في مسنده (ص١٩٩)، والطبراني في المعجم الكبير ١١/ ٢٢٦، وقال عنه الهيثمي في المجمع: ١/ ٦٠: «فيه ابن إسحاق، وهو مدلس ولم يصرح بالسماع» اهـ وحسَّن إسناده ابن حجر في الفتح (١/ ١٢٦)، وينظر: المقاصد الحسنة (ص١٣٦)، وكشف الخفاء، ١/ ٥٢ – ٥٣.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ٢/ ٢٩٨، وقال عنه الهيثمي في المجمع ٤/ ١٥: «رجاله رجال الصحيح»، وينظر: المناوي، فيض القدير ٢/ ٢٩٩.

(٣) من تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ٢/ ١٠٩.

يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ العقل قد لا يستقل»[1]، ولهذا «**يجب الفرقُ بين ما يقصر العقل عن دركه وما يعلم العقل استحالته، بين ما لا يعلم العقل ثبوته وبين ما يعلم العقل انتفاءه، وبين محارات العقول ومحالات العقول، فإن** الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه- قد يُخبرون بمحارات العقول، وهو ما تعجز العقول عن معرفته، ولا يخبرون بمحالات العقول، وهو ما يعلم العقل استحالته»[2].

❊ ❊ ❊

(١) الغزالي، المستصفى، ١/ ١٤.

(٢) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٣٦١.

الفصل الثاني

الدوافع والنشأة والتكوين

ويشتمل علىٰ مبحثين:

المبحث الأول: دوافع نشأة علم الدلالة الأصولية

المبحث الثاني: النشأة والتكوين.

المبحث الأول

دوافع نشأة علم الدّلالة الأصولية

ويشتمل علىٰ خمسة مطالب:

المطلب الأول: إجمال معنىٰ اللفظ وغرابته

المطلب الثاني: الوقائع المستجدة

المطلب الثالث: فساد اللسان العربي

المطلب الرابع: التعارض بين ظاهر الدّلالات

المطلب الخامس: بوادر التأويل الفاسد.

المطلب الأول:

إجمال اللفظ وغرابته[1]

١- وجه كون الإجمال أحد دوافع نشأة علم الدّلالة:

اشتملت نصوص الشريعة علىٰ اللفظ الواضح المستقلّ بالإفادة من كلّ وجه، وعلىٰ اللفظ المجمل الذي لم يستقل بالإفادة من وجه دون وجه، أو لم يستقل بالإفادة بنفسه من كلّ وجه، بل بقرينة تدلّ علىٰ معناه[2].

فأمّا الواضح المستقلّ في الدّلالة: فهو الكثير في الشريعة، بل هو عامّة نصوصها، فقد نزل الوحيان – القرآن والسنّة- للبيان والهدىٰ، وإزالة الإشكال بين النّاس، ووصف الله القرآن بأنّه نزل: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[3]، وبيّن الله تعالىٰ أنّ الُمحكمَ – الذي لا يفتقر في البيان إلىٰ غيره – هو أمُّ القرآن، بمعنىٰ أنّه معظمه وجمهور ألفاظه[4]، كما قال تعالىٰ: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾[5].

وأمّا المجمل: فهو القليل في الشريعة، ضرورة بناء نصوصها علىٰ الوضوح والتبيان، لا علىٰ الخفاء والإشكال[6]؛ ولأنّ «**المراد باللغة إنما هو الإفهام لا**

(١) يتعرّض هذا المطلب إلى بيان كون الإجمال دافعا من دوافع نشأة علم الدلالة الأصولي، دون تفصيل أسباب الإجمال ذاته، فذلك سيفي به – إن شاء الله- مبحث دلالة الوضوح والخفاء من الفصل الثالث التالي.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٥-٢٧.

(٣) من الآية ١٩٥، من سورة الشعراء.

(٤) ينظر: الموافقات، ٣/ ٣٠٥-٣٠٨، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩/ ١٩٥.

(٥) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣١٤.

الإشكال»[١] فلا يسوغ كثرته في الشريعة، وذلك المجمل منه ما استقّل بالإفادة من وجه دون وجه: كقوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[٢]، فإنّ الإيتاء ويوم الحصاد معروف، ومقدار ما يؤتىٰ غير معلوم، ومنه ما لم يستقلّ بالدلالة بنفسه من كلّ وجه، كإفادة لفظ (القرء) المشترك بين الطهر والحيض في قوله تعالىٰ: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٣]، وكل لفظ مشترك فهو كذلك[٤].

واشتمال النّص علىٰ شيء من المجمل سائغ في كلّ كلام؛ «**لأن مادة الكلام لذاتها قابلة للإشكال، بحسب اختلاف نظمه وصيغه، ومقاصد المتكلمين به**»[٥]، وكذلك كلام الله وكلام رسوله ﷺ اشتملا علىٰ المجمل بما يقتضيه معهود لسان العرب في إجمال بعض كلامها، قال الحارث المحاسبي[٦]: «**منه- أي القرآن- غريب اللغة، ومنه ما لا يُعرف معناه إلا بالسنة، أو بالإجماع، ومنه ما لا يُعرف معناه إلا بعد تلاوة ما يأتي في سورته**»[٧].

وقد نظر علماء الأصول إلىٰ (المجمل) في الكلام، فوجدوا أنّ صور إجماله تكون:

---

(١) ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٣٧٢.

(٢) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٣) من الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٥-٢٧.

(٥) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٥.

(٦) هو الحارث بن أسد المحاسبي، من أكابر الصوفية، عالم بالأصول والمعاملات، صنّف في الزهد والردّ على المعتزلة وغيرهم، منها: شرح المعرفة في التصوف، والمسائل في أعمال القلوب والجوارح، والبعث والنشور، ومائية العقل ومعناه، ورسالة المسترشدين، وفهم القرآن، توفي سنة ٢٤٣هـ.
[ينظر: طبقات الصوفية للسلمي، (ص٥٨)، وحلية الأولياء، ١٠/ ٧٩]

(٧) فهم القرآن ومعانيه، (٣٢٦).

- إمّا في ازدحام المعاني وتواردها علىٰ اللفظ من غير رُجحان، و«**تخليط المعاني هو الإشكال نفسه**»[1].
- أو في إبهامِ المعنىٰ مع ظهور وجهه في اللغة، بسبب استعمال المُتكلّم للفظ علىٰ غير ما عُرف به، كاستعمالات الشارع لألفاظه الشرعية الخاصة به.
- أو في غرابة اللفظة المفردة من أجل استعارة ونحوها، فهي مجملة قبل تفسيرها، وذلك لندرة استعماله عند المُخاطَب[2]،«وليس المراد بغرابتها أنها مُنكرة أو نافِرة أو شاذّة، فإن القرآن مُنزّه عن هذا جميعه، وإنما اللفظة الغريبة هاهنا هي التي تكون حسنة مُستغربَة في التأويل؛ بحيث لا يتساوىٰ في العلم بها أهلها وسائر الناس»[3]، وما جمعه العلماء في غريب القرآن «إنّما كان غريبا من أجل استعارة هي فيه، كمثل قوله تعالىٰ: ﴿خَلَصُواْ نَجِيًّا﴾[4]،... دون أن تكون اللفظة غريبةً في نفسِها، إنّما ترىٰ ذلك في كلمات معدودة كمثل قوله: ﴿رَبَّنَا عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا﴾[5]...»[6].

ثمّ إنّ استبانة المُبهم ومعرفة المُجمل لا يحيط به كلّ ناظر في نصوص الشريعة، بل إنّ العرب المُخاطَبين بالقرآن والسنة ليسوا سواءً في فهمهما واستبانة دلالتهما، بل الأمر كما قال ابن قتيبة[7]بأنّ: «العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن

---

(١) ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٣٧٢.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٤، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٥٩، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٧٢-١٧٣).

(٣) الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٥٣).

(٤) من الآية ٨٠، من سورة يوسف.

(٥) من الآية ١٦، من سورة ص.

(٦) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٣٦٧-٣٦٨).

(٧) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، من أئمة الأدب واللغة، ومن المصنفين المكثرين، من مصنفاته:» تأويل مختلف الحديث، وغريب الحديث، وأدب الكاتب، و تأويل مشكل القرآن، والمعارف، وعيون الأخبار، والشعر والشعراء، والمسائل والأجوبة، وغيرها، توفي سنة ٢٧٦هـ [ينظر: تاريخ بغداد، ١٠/ ١٦٨، ووفيات الأعيان، ٢/ ٢٠، ولسان الميزان، ٣/ ٣٥٧]

من الغريب، والمتشابه، بل لِبعضها الفضل على بعض، والدليل عليه قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1]، ونحن نذهب إلىٰ أنّ الراسخين يعلمونه علىٰ ما بيّنا، فأعْلَمنا الله تبارك وتعالىٰ أنّ من القرآن ما لا يعلمه من العرب إلا مَن رسخ في العلم»[2].

ولربّما اشتبه اللفظ المجمل علىٰ بعض النّاظرين وأدخل بسببه الشُّبه علىٰ الشريعة[3]؛ **ولهذا فإن أرباب التحريف والتبديل «يستعملون الألفاظ المُجملة والمتشابهة، لأنّها أدخل في التلبيس والتّمويه»**[4]؛ لأنّ «الكلام في الألفاظ المجملة بالنفي والإثبات دون الاستفصال يوقع في الجهل والضلال، والفتن والخبال، والقيل والقال، وقد قيل: **أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء»**[5]، بل إنّ «أصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة، ولا سيّما إذا صادفت أذهانا سقيمة، فكيف إذا انضاف إلىٰ ذلك هوىٰ وتعصب؟»[6]، فالاستقراء أثبت **«أنّ كثيرا من نزاع النّاس سببُه ألفاظ مُجملة، ومعان مُشتبِهة»**[7].

لذلك كلّه لم يكن يحسُن ترك المُجمل في الشريعة من غير تأسيس منهج

---

(١) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٢) المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، (ص٤٨)، وبهذا تتبيّن مبالغة ابن خلدون في المقدمة، (ص٤٠٩)، حين جعل العرب سواءً في فهم القرآن في قوله: «إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه».

(٣) وأشار الإمام الشافعي لهذا المعنى كقوله في اختلاف الحديث المطبوع مع الأمّ، ٨/ ٦٦٣: «ولم يجد الذين يُظهرون القول بالحديث في شيء من الأحاديث من الشّبه ما وجدوا في المُجمل مع المُفسّر».

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٢٧٩، وينظر: درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٩٥.

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٢٧١، بتصرف بسيط، وينظر: مجموع الفتاوى، ٥/ ٢١٧.

(٦) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٣٤)، وينظر: ابن القيم، شفاء العليل، (ص١٣٦).

(٧) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٢/ ١١٤.

دلالي يتمّ به استثمار البيان؛ «وإنما لا يحسن ذلك: لأنّ المقصود بالخطاب إفهامُ السّامع،... فكذلك الخطاب بلفظ مجمل بدون بيان يقترن به لا يكون حسنا شرعـاً؛ لأنّ المُخاطب لا يفهم المراد به، وإنّما يصح مع البيان...»[1]، فكان لزاما علىٰ علماء الشريعة إنشاء المنهج الدّلالي الشرعي الكاشف عن مواقع الإجمال وقواعد بيانه، حتّىٰ يتبيّن إجمال الشارع علىٰ مراده الصحيح، ولا يَتسوّر أحدٌ عليه برأيه؛ لهذا أصبح المجمل أحد مثارات علم الدّلالة الأصولي، فلا يزال الأصوليون يتتبّعون ألفاظه وأسبابه، ويشرحون منهج بيانه، ويضعون قواعد تفسيره، حتّىٰ نشأ بسببه طائفة كثيرة مِن مباحث علم الدّلالة الأصولي. تمّ من خلالها وضع قواعد البيان والتفسير، فوجب تفسير المجمل علىٰ مقتضىٰ قواعد الأصول، أمّا استبانة المُجمل علىٰ خلاف قواعد الأصول وقوانين النحو فهو استبداد بالرأي وغلط في النظر، وهو التفسير المذموم، فلا يسع المفسّرَ ولا الفقيهَ الاستغناءُ مطلقا عن منهج علم الدّلالة الأصولي وقواعده في بيان المجمل [2]، «**فإنّ مَن قال فيه (أي: القرآن) بما سَنَح في وَهْمِه، وخَطَر علىٰ بالِه، من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطئ، وإنَّ مَن استنبط معناه بحمله علىٰ الأصول المحكمة المُتّفق علىٰ معناها فهو ممدوح**»[3].

وقد روي في الحديث عن أبي هريرة – رضي الله عنه– أنّ النبيّ ﷺ قال: (**أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه**)[4]، و«المراد بإعرابه: معرفة معاني ألفاظه، .. وعلىٰ

(١) أصول السرخسي، ٢/ ٢٩.

(٢) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ١/ ٤١.

(٣) القرطبي، أحكام القرآن، ١/ ٦٧.

(٤) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، ١١/ ٤٣٦، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٦/ ١١٧، والحاكم في مستدركه ٢/ ٤٣٩، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وخالفه الذّهبي، وقال: بل أُجمع على ضعفه، وضعفه الهيثمي في مجمع الزوائد٧/ ١٣٦، وقال: فيه عبد الله بن سعيد المقبري، وهو متروك، وقال عنه الألباني في السلسلة الضعيفة ٣/ ٥٢٣: شديد الضعف.

الخائض في ذلك التثبت والرجوع إلىٰ كتب أهل الفنّ، وعدم الخوض بالظنّ، فهذه الصحابة - وهم العرب العرباء، وأصحاب اللغة الفصحىٰ، ومَن نَزَل القرآن عليهم وبلغتهم- توقَّفوا في ألفاظٍ لم يعرفوا معناها، فلم يقولوا فيها شيئا»[1].

والحقّ أن صفة الإجمال هي المحفّز الرئيس والدّافع الأساس إلىٰ نشأة علم الدّلالة الأصولي؛ لأنّ أَوْلىٰ مَهامّ علم الدّلالة هو كشف المراد، والإجمال هو الغطاء الساتر لهذا المُراد، فكان نشأة علم الدّلالة الأصولي وتطوّره ورسوخه مُستحثّا دائما بمهمّة بيان ما افتقر إلىٰ بيان، وذلك يُطلق علىٰ مباحث كثيرة من الأصول، والتي كان بحثها بالأساس لأجل حاجتها للبيان، كما شهد الشاطبي لذلك في قوله: «وإذا تؤمّل هذا الإطلاق: وُجِد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلةً تحت معنىٰ المتشابه ...»[2]، وعندما تحدّث الأصوليون عن قوادح دليل القياس، ذكروا في مقدمتها قادح: (الاستفسار)، وأرادوا به: طلب معنىٰ اللفظ الذي استعمله المستدلّ القائس، وقالوا: إنّما يحسن ذلك إذا كان اللفظ مُجملا متردّدا بين أكثر من مَحْمَلٍ علىٰ السّوية، أو غريبا لا يعرفه السّامع[3]، كقول المستدلّ: مَن قَتَل بالزّخيخ قُتِل به، قياساً علىٰ السيف. فيقال له: ما الزخيخ؟ فيقول المستدلّ: هو النّار[4]، ثم إنّهم احتفوا بهذا القادح وجعلوه «أوّلًا- أيّ: أوّل القوادح القياسية-، وما سِواه مُتأخّرا عنه، لِكونه فرعاً علىٰ فهم معنىٰ اللفظ»[5]، وقالوا عنه: هو طليعة كطليعة الجيش، فهو المقدّم علىٰ كلّ اعتراض لكونه مردّ الاعتراضات،

(١) السيوطي، الإتقان، ٣/ ٧٣٠.، وينظر: نفس المرجع، ٦/ ٢٢٧٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٠٦.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٦٩، والطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٤٥٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٣/ ١٧٧.

(٤) ينظر: الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (٣٣٩)،

(٥) الآمدي، الإحكام، ٤/ ٦٩.

فَما لا يُعرف مدلول لفظه يستحيل نَقدُه وتوجيه الاعتراض عليه[1]؛ **وما ذلك إلّا لأنّ الإجمال يستثير الأصولي ويدفعه نحو شغل وظيفته الأولىٰ، وهي كشف الدّلالات، ومعرفة الأغراض والمرادات.**

٢- المباحث الدلاليّة الأصوليّة النّاشئة بسبب الإجمال:

نشأت مباحث دلاليّة كثيرة بدافع الإجمال ولزوم بيانه، وأبرزها:

١- **مبحث تعريف المجمل وأسبابه**[2].

٢- **مبحث تعريف البيان وطرقه**: وقد عقد الشافعي بابا بعنوان: (كيف يكون البيان)[3]، وأشار الغزالي إلىٰ ارتباط بحث البيان بالإجمال، فقال: «أولىٰ المواضع به أن يكون عُقيب المُجمل، فإنه يفتقر إلىٰ البيان»[4].

٣- **تقرير مسألة حمل المجمل علىٰ المُبيّن**: كما قعّدها الشافعي في قوله: «**إنّ حكمَ المُجمل حكمُ المُفسّر**»[5]، وقوله: «**المُفسّر من القرآن يدلّ علىٰ معنىٰ المُجمل**»[6].

٤- **التحقّق من إجمال طائفة من نصوص الشريعة**: مثل قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾[7]، المتردّدة بين الإجمال والظهور، فمن حيث اللغة فهي تقتضي

(١) ينظر: المرداوي، التحبير، ٧/ ٣٥٤٦، وحاشية العطار على المحلي، ٢/ ٣٧٤، وابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٣٤١).

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨-١٢، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١٧، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٤٩، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٦.

(٣) الرسالة، (ص٢١).

(٤) المستصفى/ ٣/ ٦٠، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩٤، والرازي، المحصول، ٣/ ١٧٥.

(٥) الأمّ، ٢/ ١٣٠.

(٦) الأمّ، ٥/ ١٢٩.

(٧) من الآية ٣، من سورة المائدة.

الإجمال؛ لأنّ الأعيان لا تتّصف بالتحريم كما في الآية، ومن حيث الاستعمال الشرعي فهي ظاهرة في تحريم الانتفاع، وأجروا تلك الدراسة علىٰ أمثلة جزئيّة عديدة من نصوص الشريعة، من باب ذكر الفروع لتمهيد الأصول[1].

٥- **دراسة الأسماء المنفية، المتردّدة بين نفي الكمال ونفي الفعل**: وهذا التردد ناتج عن الإجمال، كقوله ﷺ **(لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالىٰ عليه)** [2]، فهل النفي للفعل فينتفي الإجزاء، أو لنفي الكمال فلا ينتفي الإجزاء؟ فاستدعىٰ ذلك الإجمال دراسة طائفة من النّصوص المشتملة علىٰ هذا الجنس من النّفي في علم الدلالة الأصولي[3].

٦- **مبحث الأسماء الشرعية**: وهي الموضوعة في الشرع لِمعانٍ لم تكن موضوعةً لها في اللغة، فقد أكثر الأصوليون في بحث دلالتها من باب ما شابها من إجمال[4]؛ إذ إنّ الإجمال قد يكون «بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع عمّا وضع له في اللغة - عند القائلين بذلك - قبل بيانه لنا، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[5]،... ويكونُ مُجْملا لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من

(١) ينظر: الجصاص، الفصول ١/ ١٣٥، والبصري، المعتمد، ١/ ٣٠٧، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٤٥، والجويني، التخليص، ١/ ١٩٨، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٩، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٢.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٢/ ٤١٨، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، (ص٢٠)ن رقم ١٠١، وابن ماجة في سننه، كتاب، الطهارة، باب ما جاء في التسمية في الوضوء، (٨٧)، رقم ٣٩٨، والحاكم في مستدركه، ١/ ١٤٦، وقال: حديث صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في الإرواء، ١/ ١٢٢.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/، ٤٦، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٦١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩١

(٤) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٠.

(٥) من الآية ٤٣، من سورة البقرة.

الأفعال المخصوصة، لا أنّه مجمل بالنسبة إلىٰ الوجوب»[1]، وكلفظ (الربا) فإنّه «مفتقرٌ إلىٰ البيان إذا كان لفظاً شرعيّاً، قد أريد به ما لا يَنتظِمه الاسم من طريق اللغة»[2].

٧- **مسائل تخصيص العموم وتقييد المطلق**: فقد عدّها بعض الأصوليين مباحث دلاليّة أوجبها الإجمال، قال الجصّاص الحنفي: «وقد كان شيخنا أبو الحسن الكرخي - رحمه الله - يقول مرة في قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[3]: إنّه من المجمل، لا يصح الاحتجاج بعمومه، لتعلّق الحكم فيه بمعانٍ لا ينتظمها الاسم، وليس هو عبارة عنها، مِن نحو المقدار والحرز، فصار كاسم الصلاة والزكاة والصوم ونحوها، لتَعلُّق الحكم فيها بمعانٍ لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة»[4].

٨- **تقرير مشروعيّة الاستفسار بعد الاستبهام**: فقد نشأت القاعدة الدلاليّة التي تقول: «**ما ثبت فيه الاستبهام صحّ عنه الاستفهام**»[5] في غضون مباحثة الإجمال، فيسوغ الاستفهام عن كلّ مجمل ومساءلته، ولا مؤاخذة في هذه المساءلة.

* * *

(١) الآمدي، الإحكام، ٣/ ١١، بتصرف يسير.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٠، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩١، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٢.

(٣) من الآية ٣٨، من سورة المائدة.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٣.

(٥) الآمدي، الإحكام، ٤/ ٦٩.

المطلب الثاني:

الوقائع المستجدة

١- وجه كون الوقائع المستجدّة أحد دوافع نشأة علم الدّلالة الأصولي:

أحد القواعد المستقرّة عند العلماء بالاستقراء التامّ: تناهي الألفاظ مع عدم تناهي المعاني، حتىٰ لا يجب وضع لفظٍ لكلّ معنىٰ، «بل ولا يجوز؛ لأنّ المعاني التي يُمكن أن يُعْقَل كلُّ واحدٍ منها غيرُ متناهية، فلو وَجَب أن يكون لكلّ معنىٰ لفظ يدلّ عليه، لكَان ذلك إمّا علىٰ الانفراد، أو علىٰ الاشتراك، والأوّل باطل؛ لأنّه يُفضي إلىٰ وجود ألفاظ غير متناهية، والثاني باطل أيضا؛ ...لأنّ الوضع لا يكون إلا بعد التعقّل، وتعقّل أمور غير متناهية علىٰ التفصيل محال في حقّنا»[1]، بل يجب أن يحصل الوضع لكلّ معنىٰ تمسّ إليه لحاجة، وما لم تشتدّ إليه حاجة جاز خلوّه من الدلالة اللفظيّة، بدليل البحث والاستقراء التامّ الذي نتج عنه خلوّ بعض المعاني عن وضع ألفاظها، كأنواع الروائح المختلفة التي خلت عن اسم مستقلّ يميّز اختلافها، وخلت عن لفظ مشترك يُجمل معناها[2].

لقد كانت حتميّة نظرية (تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني) مثار إشكال عند الأصوليين، وذلك حين أفضت إلىٰ القول بتناهي النصوص الشرعيّة وعدم تناهي

(١) الرازي، المحصول، ١/ ١٩٧، وينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٤٨٥، وأصول السرخسي، ٢/ ١٣٩، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ٢/ ٨٤، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٥٢، والزركشي، ٤/ ٣، والسيوطي، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، (ص٣٠)،

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٩٧، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٤٩.

المسائل الحادثة، فتنكشف بعض الوقائع المُستجدّة عن أحكامها الشرعيّة، في حين أنّ الأصل المعتمد عند الأصوليين هو وفاء نصوص الشريعة لكلّ واقعة ونازلة، كما قطع الله بذلك بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1]، قال الإمام الشافعي -رحمه الله- مصدراً لهذه الآية: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل علىٰ الهدىٰ فيها»[2].

ولا يزال الإشكال مفروضا في ضرورة اشتمال غير المتناهي علىٰ المتناهي؛ إذ «ما مِن حادثة إلّا وفيها حكم لله تعالىٰ، من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاطٍ، ومعلوم أنّ كلّ حادثة لا يُوجد فيها نصّ، فالنّصوص معدودة متناهية، ولا نهاية لِما يقع من الحوادث إلىٰ قيام الساعة، وفي تسميته حادثةً إشارة إلىٰ أنّه لا نصّ فيها، فإنّ ما فيه النّص يكون أصلا معهودا»[3]، فاستنهض ذلك الإشكال علماء الأصول إلىٰ إنشاء المنهج الدّلالي الكفيل في استثمار الأحكام من الدلائل المُثمرة، حتّىٰ يستطيع الفقهاء إمداد الوقائع المستجدّة من خزينة هذا الاستثمار، فكان ذلك دافعا آخر من دوافع نشأة علم الدّلالة الأصولي، حتىٰ استمدّت الوقائع المستجدّة والمعاني الطارئة أحكامها من معين علم الدلالة بطريقين، هما:

الأوّل: بطريق القياس: الذي هو: «مساواة المسكوت للمنصوص في المعنىٰ المناسب للحكم، الثابت في المنصوص»[4]، وعندما نقول: «إنّ النصوص متناهية،

---

(١) من الآية ٨٩، من سورة النحل.

(٢) الرسالة (ص ٢٠).

(٣) أصول السرخسي، ٢/ ١٣٩.

(٤) ينظر: السبكي، رفع الحاجب، ٤/ ١٤٠ – ١٤١، و اللكنوي، فواتح الرحموت (٢/ ٢٩٧)، وهذا التعريف باعتبار أن القياس من عمل الله تعالى، فيستعمل فيه عبارة (مساواة، واستواء، وجمع)، وباعتبار أنه عمل من أعمال المجتهد يُستعمل فيه عبارة (إثبات، وحمل، وتحصيل)، ونحوها.

والحوادث غير متناهية، ولله تعالىٰ في كلّ حادثة حكم، فلو لم يجز القياس أدّىٰ إلىٰ التوقّف في كثيرٍ من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس»[1]، فالقياس طريق شرعي صحيح لاستدرار الحكم من المنصوص وتعديته لغير المنصوص، وذلك بزيادة التأمّل في معنىٰ المنصوص، ثم إثباته حكمه في أمثاله من المعاني، **وذلك بحث دلاليّ صرف من هذه النّاحيّة، فالقياس كاشف للدّلالة**[2]؛ **لأنّ «القياس عبارة عن تَفَهّم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم»**[3]، فالاستنباط بالقياس هو أحد نوعي دلالة اللفظ؛ لأنّ دلالة الألفاظ إمّا بصيغته ومفهومه، وإمّا بمعقوله، وهو الاقتباس الذي يُسمّىٰ قياسا[4].

الثاني: بطريقة دلالة اللفظ من حيث العموم والفحوىٰ: فالعموم يطّرد في كلّ نازلة من أفراده، إذ «لا يخفىٰ علىٰ كلّ ذي لبّ صحيحٍ، وفهم صالحٍ، أنّ في عمومات الكتاب والسنّة، ومُطلقاتهما، وخُصوص نصوصِهما، ما يفي بكلّ حادثةٍ تَحدُث، ويقوم ببيان كلِّ نازلةٍ تنزل، عَرف ذلك مَن عرفه، وجَهَله مَن جَهَله»[5]، كذلك يحتوي فحوىٰ اللفظ ومفهومه علىٰ معنىٰ فائض علىٰ الصيغة، يشمل معاني كثيرة لا حصر لها؛ لأنّ «مَن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لِذواتها، وإنّما هي أدلّة يُستدلّ بها علىٰ مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأيِّ طريقٍ كان، عُمِل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها...»[6]، وكما تعرف

(١) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ٢/ ١٦٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٨٤، وأصول السرخسي، ٢/ ١٣٩، والغزالي، أساس القياس، (ص١٠٦)

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٥٥.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٣.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٠٤.

(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.

الدلالة بصريح القول فإنّها كذلك تعرف «بإيماء القول وإشارته لا بصريح الملفوظ، وتارة بِتضمّن القول واقتضائه، فإنّ الأعمّ يُفهم من الأخص علىٰ سبيل الضمن،... وتارة بمفهوم القول وقصده إلىٰ تخصيص الأشياء بالذكر لِيُفهم نفيُ الحكم عمّا عداه، وتارة بسياق الكلام الذي أُنشئ الكلام له»[1].

ولا تزال الوقائع المستجدّة تُملي علىٰ الأصوليين ضرورة بحث دلالات الألفاظ، وتقعيدها، وتنويعها، وسبر دلائلها المختلفة؛ كي تكون أدلّة الشارع «**متناهية الأصول، غيرَ متناهية الجدوىٰ والفوائد**»[2]، فيُستسقىٰ منها حكم كلّ حادث طارئ وواقع مُستجدّ، فإنّ «ما يتناهَىٰ - من الألفاظ- لا يمتنعُ أنْ يُجْعل أنواعًا، فيُحْكم لكلّ نوعٍ منه بحكم، والأفرادُ التي لا تَتناهىٰ - من الواقعات- تدخلُ تحت تلك الأنواع»[3]، وهكذا تتكافأ الدّلالات والمدلولات، وتتساوىٰ في المقدار والوقائع، وذلك حين ننظر إلىٰ النّص بأنّه «قضية كُليّه، وقاعدة عامّة، تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تُحصىٰ، فبهذا الوجه تكون النّصوص محيطةً بأحكام أفعال العباد»[4]؛ لِتكون أحكام الحوادث «كلّها بلفظ الشارع ومعناه، فألفاظه تناولت جميع الأحكام، والأحكام كلّها مُعلّلة بالمعاني المؤثّرة، فمعانيه أيضا متناولة لجميع الأحكام»[5].

وبذلك اتّضح أنّ تجدّد الوقائع واستحداث المسائل أحد الأسباب الدافعة إلىٰ وضع علم الدلالة الأصولي وتطويره، ومن ثَمَّ رسوخه واستواء سوقه، كي يتمكّن المجتهد من استنباط المعاني الشرعيّة ونشرها علىٰ حوادثها المتكرّرة والمستجدّة، فـ «الاعتناء بالاستنباط من آكد الواجبات المطلوبة؛ لأن النصوص الصريحة لا تفي

(١) الغزالي: أساس القياس، (ص٥٢-٥٣).
(٢) الجويني، البرهان، ٢/ ٤٨٥-٤٨٦.
(٣) ابن تيمية، جامع المسائل، ٢/ ٢٧٥.
(٤) المرجع السابق، وينظر: مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠، والفتاوى الكبرى، ١/ ١٥٢.
(٥) ابن تيميّة، قاعدة في الاستحسان، (ص٩١)، ومجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠-٢٨١.

إلا بيسير من المسائل الحادثة، فإذا أُهمل الاستنباط فات القضاء في معظم الأحكام النازلة أو في بعضها»[1].

ومن طرائف الحكايات الدالّة علىٰ ضرورة استثمار حكم النازلة من فحوىٰ النص وإشارته، أنّ امرأة كانت غاسلة وقفت علىٰ مجلسٍ فيه يحيىٰ بن معين[2]، وأبو خَيْثمة[3]، وغيرهما في جماعة يتدارسون الحديث، فسألتهم المرأة عن الحائض تغسل الموتىٰ، فلم يُجبها أحدٌ منهم، فأقبل أبو ثور[4]، فقالوا لها: عليكِ بالمُقبِل، فسألته، فقال: نعم تُغسّل الميِّت، لحديث عائشة – رضي الله عنها- أنّ النبيّ ﷺ قال: (إنّ حيضتك ليست بيدك)[5]، ولقولها - رضي الله عنها-: (كنت أفرُق رأس النبيّ ﷺ بالماء وأنا حائض)[6]، قال أبو ثور: فإذا فَرَقت رأس الحيّ فالميّت أولىٰ به[7].

(١) النووي، شرح النووي على مسلم، ١١/ ٥٩.

(٢) هو يحيى بن معين بن عون بن زياد المري بالولاء، البغدادي، سيّد الحفاظ، من مصنفاته، التاريخ والعلل، ومعرفة الرجال، والكُنى والأسماء، توفي سنة ٢٣٣هـ.
[ينظر: تذكرة الحفاظ، ٢/ ١٦، وتاريخ بغداد، ١٤/ ١٨١، وطبقات الحنابلة، ١/ ٣٦١]

(٣) هو زهير بن حرب بن شداد النسائي البغدادي، أبو خيثمة، محدث بغداد في عصره، أكثر الإمام مسلم في الرواية عنه، وله كتاب العلم، توفي سنة ٢٣٤هـ.
[ينظر: تذكرة الحفاظ، ٢/ ٢٢، وتاريخ بغداد، ٨/ ٤٨٤]

(٤) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أبو ثور، أحد أئمة الدنيا فقها وعلما، كان أكثر ميلا لفقه الشافعي، من مصنفاته، اختلاف مالك والشافعي، وأحكام القرآن، والمبسوط في الفقه، توفي سنة ٢٤٠ هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ١/ ٣٠٦، وتاريخ بغداد، ٦/ ٦٣، وتذكرة الحفاظ، ٢/ ٨٧]

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها...، (ص١٣٧)، رقم ٦٨٩.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، (ص٥٢)، رقم ٢٩٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها...، (ص١٣٧)، رقم ٦٨٨.

(٧) أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه، ٢/ ١٦٠، وتاريخ بغداد، ٦/ ٦٤-٦٥.

فتأمّل كيف أسعفت دلالة (مفهوم الموافقة) أبا ثور في فهم حكم الواقعة المستجدّة، و«لكن قد يَقْصُر فَهْمُ كثيرٍ من الناس عن فَهْمِ ما دلَّت عليه النّصوصُ، والناسُ متفاوتون في الأفهام، ولذلك قال تعالىٰ: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾[1]، ولو كان الفهم متماثلًا لما خصَّ به»[2]، فاستنباط أحكام المسائل الحادثة بطرق دلالات الألفاظ المختلفة هو محكّ النظر ومضمار السّبق، «**وإنّما العلماء أهل الأثر والتّفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والمَيْز والفهم**»[3]، و «**العالم مَن يتوصّل بمعرفة الواقع والتفقُّه فيه إلىٰ معرفة حكم الله ورسوله ﷺ**»[4].

٢- المباحث الدّلاليّة النّاشئة بسبب الوقائع المستجدّة:

١- **مباحث العام والمطلق**: فهما يشتملان علىٰ دلائل يمكن تعميم الحكم بهما علىٰ وقائع لا تحصر، فـ «**الشريعة لم تنص علىٰ حكم كل جزئية علىٰ حدتها، وإنّما أتت بأمورٍ كُلّية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر**»[5]، فأمكنت السيطرة علىٰ ما لا يتناهىٰ من جزئيات الوقائع بالدّلالة عليها بأجناسها الكليّة، «وذلك أنّ الله بعث محمدا بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة، التي هي قضية كليّه وقاعدة عامّة تتناول أنواعا كثيرة»[6].

٢- **مباحث فحوىٰ الدلالة**: التي تبحث الدّلالة غير المنطوقة، وهي «ما يُقتبس من الألفاظ لا من حيث الصيغة، بل من حيث فحواها وإشارتها»[7]، مثل: ما يؤخذ

(١) من الآية ٧٩، من سورة الأنبياء.

(٢) ابن تيمية، جامع المسائل، ٢/ ٢٧٣.

(٣) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٢/ ١٣٠.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ١٦٥.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ١٤.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠، وينظر: الغزالي، أساس القياس، (ص١٨)، والآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٢.

(٧) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٢.

من إشارة اللفظ لا من اللفظ، ومن مقتضاه لا من صيغته، وما يُستفاد من دلالتي مفهوم الموافقة والمخالفة، فإنّ دلالة الفحوىٰ من حيث الإيماء والاقتضاء والإيحاء ممّا يُستعان بها علىٰ استنباط أدلة الوقائع المستجدّة وأحكامها.

* * *

المطلب الثالث:

فساد لسان العرب

١- وجه كون فساد اللسان أحد دوافع نشأة علم الدّلالة الأصولي:

كان العرب زمن التشريع وصدر الإسلام يفهمون القرآن والسنّة بالجبلّة والسليقة، فالعربيّة ملكة من مَلكَاتهم، والفصاحة أعلىٰ مفاخرهم، وذلك لاستقامة لسانهم من جهة الإعراب والبيان، كما لا تزال آثار النبوّة تمدّهم بنور المعرفة وسلطان الحقّ، فلم يحتاجوا إلىٰ علومٍ يبسطون فيها قواعد النظر والاستنباط.

وما إن تقادم عهد النبوة، ودخل العجم في الإسلام، واتّسعت الفتوحات في بلاد فارس والروم، إلا واختلط العرب بالعجم، واحتاج العجم إلىٰ كلام العربيّة لغة الدّولة الرسميّة، ومع حاجتهم لها لم يتكلّموا بها غالبا علىٰ الوجه الصحيح، بل تكلّموها علىٰ فساد في أدائها وإفسادِها علىٰ أهلها، فلم ينشأ العربي في بلاد العجم علىٰ لسان عربيّ مبين، حتىٰ إذا جاءت الدولة العباسية وقد كان قيامها بنصرة رجال من فارس، خصوصًا أهل خراسان، «وصار في ولاية الأمور كثير من الأعاجم، وخرج كثيرٌ من الأمر عن ولاية العرب»[1]، ضعفت العصبية للعرب ولسانها، فكان ذلك فتقًا آخر في العربية، ازداد به اللسان فسادا، وتفشّت فيه العجمة والألحان، وكان ذلك بدء شيوع الألسنة الحضريّة التي هي اللهجات العامية، فانتشر اللحن بواسطتها، وفسد اللسان بسببها، كما ضعفت الفصاحة وتهافت البيان. حتىٰ سرىٰ هذا الداء العضال إلىٰ بعض خاصّة الأمّة ونُخبتها، حين اشتغل كثير من نخبة العلماء في العلوم الوافدة بلسان فارس واليونان، ممّا جعل العجمة تسود وتتسيّد بعض المرّات.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٣٨٥.

ثمّ انصرف الأغيار علىٰ لسان العرب إلىٰ حماية اللسان بوضع قواعده وإعرابه، وتدوين ألفاظه ومعانيه، وكما أثمر ذلك الجهد اللغوي إنشاء علم اللغة وفقهها فقد أنتج أيضا وضع علم الدلالة وقواعدها، علىٰ مُقتضىٰ الوضع الصحيح كما عَرَفه العرب الأقحاح من لسانهم[1]. وبعد أن كانت اللغة ملكةً في اللسان أصبحت صنعةً في البنان، من صناعات العلم والتعليم، يتمّ بها دراسة اللغة وأحكام الإعراب وعلم المعاني وبلاغة التراكيب، واستعان العلماء بهذه الصناعة علىٰ تفسير نصوص الشريعة ومعانيها، وكانوا قبل ذلك يستندون إلىٰ تفسير المعنىٰ باللفظ الرديف المنقول عن الصحابة والتابعين، **وإنّما جاء بيان نصوص الشرع بقواعد اللغة والإعراب والاشتقاق بعد أن تحوّل اللسان وعلومه إلىٰ صناعة علميّة**[2].

لقد نتج عن فساد اللسان العربيّ آثار سيئة خيّمت ظلالها علىٰ الفكر العربيّ والعلم الشرعي، لكنّ أسوء آثاره هو فساد فهم المعاني الشرعيّة، فحين رصد العلماء أسباب انحراف فهم المعاني الشرعيّة وجدوا أنّ لِلعُجمة وفساد اللسان حظّا وافرا في ذلك، كما في الأثر عن الحسن البصري –رحمه الله– أنّه قال: (**أهلكتهم العجمة، يتأوّلون القرآن علىٰ غير تأويله**)[3]، وقال الفريابي [4]: كان سفيان الثوري إذا رأىٰ هؤلاء النّبط يكتبون العلم يتغيّر وجهُه، فقلت له: يا أبا عبد الله نراك إذا رأيت هؤلاء يكتبون العلم يشتدّ عليك فقال: (**كان العلم في العرب وفي سادة النّاس، فإذا خرج**

(١) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، (ص٥٤٤-٥٤٦)، والرافعي، تاريخ آداب العرب، ١/ ١٥٥، و١/ ١٦٦.

(٢) ينظر ابن خلدون، المقدمة، (ص٤٠٩-٤١٠).

(٣) أخرجه ابن وهب في تفسير القرآن الجامع، ٣/ ٤٤، و البخاري في التاريخ الكبير، ٥/ ٩٣، وينظر: البخاري، خلق أفعال العباد، (ص٧٥، ١٠٦).

(٤) هو محمد بن يوسف بن واقد الضبي بالولاء، التركي الأصل، أبو عبد الله الفريابي، عالم بالحديث. من الحفاظ، صحب سفيان وأخذ عنه، له (مسند) في الحديث، توفي سنة ٢١٢هـ. [ينظر: تهذيب التهذيب، ٩/ ٥٣٥، وسير أعلام النبلاء، ١٠/ ١١٤]

عنهم وصار إلىٰ هؤلاء - يعني النّبط والسفلة- غُيِّر الدّين) [1]، ومراد قول سفيان -رحمه الله- أنّ العلم الشرعي إذا صار بيد العجم، ومَن ليس له نُبل طبعٍ أذلّوه بِذلّة نفوسهم، وحرّفوه بضعف عربيّتهم، وليس المراد منع غير العربيّ عن حمل العلم، فقد حمله من غير العرب أكْفَاء وحافظوا علىٰ شرفه[2]، وجاء عن بعض السّلف أنّه قال: (إذا كتب لحّان، فكتب عن **اللّحان لحانٌ** آخر، فكَتَب **عن اللّحان لحانٌ** آخر، صار الحديث بالفارسيّة)[3]، وقال ابن جنّي: «إنّ أكثر مَن ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة الُمثلىٰ إليها، فإنّما استهواه واستخفّ حلمَه ضَعْفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافّةُ بها»[4]؛ لذلك كلّه يجب علىٰ النّاظر «إذا أشْكَل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ أو معنىٰ، لا يُقدِم علىٰ القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممّن له علم بالعربية»[5].

وحيث تفشّىٰ فساد اللسان، وظهر خطره علىٰ الشريعة والقرآن، فقد قاومه علماء الأصول وحاصروه بحائط علم الدّلالة الأصولي، فتحصّنت المعاني الشرعية بتأسيس الطرق الدلاليّة والمناهج البيانيّة، وقد جاء عن الإمام الشافعي أنّه قال: «ما جهل النّاس ولا اختلفوا إلا لتركهم معرفة لسان العرب، وميلهم إلىٰ لسان أرسطاطاليس»[6]؛ لهذا كانت رسالة الشافعي في أصول الفقه طافحةً بدراسة

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في الجامع، ١/ ٥٠٢، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي، ١/ ٢٠٦.

(٢) ينظر تعليق المحقّق د/ محمود الطحان على الجامع للخطيب البغدادي، ١/ ٢٠٦.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢/ ٢٤، عن الرحبي، قال: سمعت بعض أصحابنا يقول: ......، الأثر.

(٤) الخصائص، ٣/ ٢٣٩.

(٥) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٦٤.

(٦) ينظر: السلماسي، منازل الأئمة الأربعة، (ص٢٠٩)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٧٤، وأسنده السيوطي في: صون المنطق، ١/ ٤٧-٤٨.

الأساليب العربية ودلالتها اللفظيّة؛ لأنّ «مَن عَدَل عن لسان الشرع إلىٰ لسانٍ غيرِه، وخرّج الوارد من نصوص الشريعة عليه، جَهِل وضلّ، ولم يصب القصد»[1].

٢- أمثلة في أثر فساد اللسان على فهم الشريعة:

لقد لَحظ الأصوليون كغيرهم من علماء الأمّة خطر فساد اللسان علىٰ نصوص الشريعة، إمّا بتحريف معانيها، أو تعطيلها، أو سوء فهمها، وذلك حين وقع في قراءة بعض النّاس فهمٌ مغلوط ولحنٌ فاحش، من ذلك:

١- قول بعض المؤذّنين في النداء: (حيِّ علىٰ الصلاة) بكسر الحاء، وصوابه الفتح، قال الجاحظ: إنّه أول لحن سُمع بالعراق[2].

٢- حمل بعض العوامّ قول الله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾[3]، علىٰ تحريم لحم الخنزير فحسب، دون شحمه، وذلك جهل بالعربية، فلفظ اللحم يتناول الشحم بالعربيّة بخلاف العكس[4].

٣- فهم بعض أرباب الكلام جواز نكاح الرجل تسع حرائر من قوله تعالىٰ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[5]، ولا يفهم هذا الفهم عارف بلسان العرب، فإنّ وضع: (مثنىٰ وثلاث ورباع)علىٰ صيغة (فُعَال) و (مَفعَل) من المعدول عند العرب، والمعدول فيه زيادة معنىٰ علىٰ معنىٰ الأصل، والمعنىٰ: انكحوا إن شئتم اثنتين اثنتين، أو ثلاثا ثلاثا، أو أربعا أربعا، كقول

(١) السيوطي، صون المنطق، ١/ ٤٨.
(٢) ينظر: البيان والتبيين، ٢/ ٢١٩، والرافعي، تاريخ آداب العرب، ١/ ١٥٥.
(٣) من الآية ٣، من سورة المائدة.
(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٨، والاعتصام، ٢/ ٣٩.
(٥) من الآية ٣، من سورة النساء.

العرب: جاءت الخيل مثنىٰ، أي جاءت مزدوجةً[1].

٤- استدلال بشر المريسي[2] بقول الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[3]، علىٰ خلق القرآن، «وبشر رجل من أبناء الأعاجم، يتأوّل كتاب الله علىٰ غير ما عناه الله عز وجل،... ويقول ما تنكره العرب ولا تتعارفه في كلامها ولغاتها»[4]، فلا يلزم من لفظ (الجعل) معنىٰ الخلق، وسياق الآيات يدلّ علىٰ أنّ المعنىٰ أنزلناه عربيّاً[5].

٥- فهم البعض قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾[6]، بمعنىٰ: ألقينا فيها، وهذا جهل باللغة، بل الصحيح بمعنىٰ: خلقنا لجهنم، ومن لفظ (ذرأنا): ذُرِّيَّةُ الرجل: التي هي الخَلْق. لكن همزها يتركه أكثر العرب[7].

٦- فهم الخوارج من عموم قوله تعالىٰ: ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾[8]، أنّه لا تحكيم للرجال مطلقا، ولو علموا قاعدة العرب بأنّ من العموم ما يُراد به الخصوص لم يُسرعوا لهذا القول، ولم يُعرضوا عن مثل قوله تعالىٰ: ﴿ فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٧، والاعتصام، ٣/ ٣٧١.

(٢) هو بشر بن غياث بن عبد الرحمن المريسي، العَدَوى بالولاء، فقيه معتزلي عارف بالفلسفة، ، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وهو رأس الطائفة (المريسية) القائلة بالإرجاء، توفي سنة ٢١٨هـ.

[ينظر: تاريخ بغداد، ٧/ ٦١، وميزان الاعتدال، ١/ ٣٢١، والجواهر المضية، ١/ ١٦٤]

(٣) من الآية ٣، من سورة الزخرف.

(٤) الكناني، الحيدة والاعتذار على من قال بخلق القرآن، (ص٦٠).

(٥) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧/ ٢١٨.

(٦) من الآية ١٧٩، من سورة الأعراف.

(٧) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٠، وابن قتيبة، غريب القرآن، (ص١٧٥).

(٨) من الآية ٥٧، من سورة الأنعام.

﴿مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾[1]، وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[2]،إذ هو دلالة خصوص العموم[3].

وعقّب الشاطبي علىٰ مثل هذه الأمثلة بقوله: «فقد ظهر بهذه الأمثلة كيف يقع الخطأ في العربية في كلام الله سبحانه وتعالىٰ، وسنة نبيّه محمد ﷺ، وأنّ ذلك يُؤدّىٰ إلىٰ تحريف الكلم عن مواضعه»[4].

ولعلّ مبحث المبادئ اللغوية أهمّ المباحث الدلالية الأصولية التي قصد الأصوليون به التنبيه إلىٰ ضرورة تقويم اللسان، وتفسير نصوص الشريعة بصحيح العربيّة دون سقيمها؛ إذ به يشرح الأصوليون وجوب فهم الكتاب والسنّة باللغة الصحيحة، وأن اللغة أحد الموادّ التي يُستمدّ منها علم الأصول؛ لتوقّف معرفة الكتاب والسنّة علىٰ اللغة، فَمَن لا يعرف اللغة لا يُمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة[5]، بل إنّ تعلّم اللغة عندهم ومعرفتها فرض علىٰ المجتهد، فإنّ فهم الكتاب والسنّة لا يُفهم إلا بعلم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[6].

ثمّ إنّ المباحث الدّلاليّة الأصوليّة التي بها استقامة اللسان وتصحيح الفهم إنّما أشادها الأصوليون لقصد استقامة الفهم الصحيح علىٰ مقتضىٰ العربية الصحيحة

---

(١) من الآية ٣٥، من سورة النساء.

(٢) من الآية ٩٥، من سورة المائدة.

(٣) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٤٠، والموافقات، ٣/ ٣١٣، و٤/ ٢٢٣.

(٤) الاعتصام، ٣/ ٣٧٤..

(٥) ينظر، المستصفى، الغزالي، ١/ ٢٧، وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ١/ ٢٠١، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٨، والمرداوي، التحبير، ١/ ١٩١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٤،

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٣، و ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٧.

ومعهودها، كالمباحث المعنيّة ببحث الصيغ اللغوية ومقتضاياتها، كصيغ الأمر والنهي والعام والخاص، ومباحث ظهور الدلالة وخفائها ووجه كشفها، ونحوها، فإنّ تصنيف هذه المباحث عند الأصوليين: «**من جهة العادة: أصوليّة، ومن جهة التحقيق: لُغويّة**»[1].

* * *

(١) الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٣.

المطلب الرابع:
التعارض بين ظاهر الدّلالات

١- وجه كون التعارض بين ظاهر الدّلالات أحد دوافع نشأة علم الدّلالة:

لا يخفىٰ جواز تعارض الدّلالات الشرعيّة في ما بينها بحسب الظاهر لا في نفس الأمر، فإنّ «**التحقيق أنّ الكتاب والسنّة ليس فيهما تعارض في نفس الأمر، وإنّما التعارض بحسب نظر المجتهد**»[١]، فقد يعترض النصوص أحوال يظهر منها للمجتهد تعارضها، كأن يأتي نصّان في حكم أمر واحد، وقد زاد معنىٰ أحدهما علىٰ الآخر، بأن كان الأوّل عامّا والآخر خاصّا، أو الأوّل مطلقا والآخر مقيّدا، أو أن يكون أحدهما حاضرا لشيء والآخر مبيحا له أو لبعضه، أو أن يكون أحدهما موجبا لأمر والآخر نافيا له[٢]، كما في هذه الأمثلة الآتية:

١- تعارض عموم قوله تعالىٰ ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾[٣]، مع خصوص قول عائشة – رضي الله عنها- في الحديث: (كان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا) [٤]، فظاهر عموم القطع في الآية يعارضه ظاهر

(١) الشنقيطي، نثر الورود، ٢/ ٥٨٩، وينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: المرجع السابق، وابن حزم، الإحكام، ٢/ ٢٢٦، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٥٦-٣٦١.

(٣) من الآية ٣٨، من سورة المائدة،

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وفي كم يُقطع؟، (ص١١٧٠)، رقم ٦٧٨٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، (ص٧٤٦)، رقم ٤٣٩٨.

خصوص الحديث بأنّ القطع في سرقة ربع دينار فصاعدا، ووجه الجمع هو حمل العام على الخاص[1].

٢- تعارض عموم أمر الله تعالىٰ في قوله: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾[2]، مع نهي النبيّ ﷺ عن قتل نساء الكفّار وصبيانهم في حال الحرب[3]، فالنّهي عن قتل نسائهم وصبيانهم يُعارض عموم لفظ (المشركين) في الآية، ووجه الجمع هو حمل العام على الخاص[4].

٣- معارضة الخبر في قول الله تعالىٰ: ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴾[5] وفي قوله: ﴿ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴾[6]، لقوله تعالىٰ: ﴿ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴾[7]، والأصل أنّ الخبر لا يقبل النّسخ، ووجه الجمع هو حمل العام على الخاص[8]، أو بحمل العموم على الدّلالة البلاغية، فيُقال: إنهم لا ينطقون بحجة نافعة، ومن لا ينطق

(١) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٢/ ٢٢٧، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٥٠، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٢٢، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٢٣، والطوفي، شرح لمختصر، ٢/ ٥٧٧، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٢٨٠.

(٢) من الآية ٥، من سورة التوبة.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب قتل النساء في الحرب (ص ٤٩٨)، رقم (٣٠١٤،٣٠١٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب (ص ٧٧٢) رقم (٤٥٤٧،٤٥٤٨).

(٤) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٨٧، ٢٠٤، والمكي، تهذيب الفروق، مطبوع مع الفروق، ٢/ ٢٠٩، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٢، والشاطبي، الموافقات، ١/ ٤٦٦، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٧٩.

(٥) من الآية ٢٧، من سورة الصافات.

(٦) من الآية ٤٢، من سورة النساء.

(٧) من الآية ٣٥، من سورة المرسلات.

(٨) ينظر، الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٩٥، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٢١٤، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٣٦٤.

بما ينفع كَمَن لا ينطق[1].

٤- معارضة إطلاق قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِي ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾[2]، مع قوله تعالىٰ: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾[3]؛ إذ أطلقت الآية الأولىٰ إيتاء الدّنيا لكلّ طالبيها، وقيّدته في الآية الثانية بمشيئة الله تعالىٰ وإرادته، وحلّ التعارض هو حمل المطلق علىٰ المقيّد[4].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ من أسباب الاختلاف: «اعتقاد المجتهد أنّ تلك الدلالة قد عارضها ما دلّ علىٰ أنها ليست مُرادةً، مثل معارضة العام بخاص، أو المطلق بمقيّد، أو الأمر المطلق بما ينفي الوجوب، أو الحقيقة بما يدل علىٰ المجاز، إلىٰ أنواع المعارضات. وهو باب واسع أيضا، فإن تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها علىٰ بعض بحر خضم»[5].

وحيث «لا يصح عن النّبيّ ﷺ أبداً حديثان صحيحان مُتضادّان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير، إلا علىٰ وجه النسخ»[6]، فقد وجب معالجة ذلك التعارض بالطرق الدلاليّة العربيّة والشرعيّة،

(١) ينظر: د/ عبد الكريم النملة، المهذب، ٢/ ٥٠٩.

(٢) من الآية ٢٠، من سورة الشورى.

(٣) من الآية ١٨، من سورة الإسراء.

(٤) ينظر: بن السيد، الإنصاف، (ص١١٤)، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ٢٥٦، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٤٥، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧.

(٥) رفع الملام، (ص٣٠).

(٦) من كلام الشافعي، كما نقله الزركشي، البحر المحيط (٤/ ٤١١). وينظر: الغزالي، المستصفى، (٤/ ١٦٦)، والشاطبي، الموافقات (٥/ ٧٣)، وابن كثير، اختصار علوم الحديث، (ص١٧٥).

«فما كان مشتبها لتنافي الخطابين أو الدليلين في الظاهر، فلا بدّ من التوفيق بينهما»[1]، فانبرىٰ علماء الأصول للتوفيق بين الدّلالات المتعارضة في تضاعيف كلامهم في مباحث دلالات الألفاظ وطرق الترجيح[2]، فكان هذا التعارض الظاهري في الأدلّة الشرعيّة دافعا آخر يدفعهم للغوص في علم الدلالة وتشييد أركانه؛ لأنّ هذا العلم «**يُعرف به إرادة المتكلّم، وأنّه – مثلا – أراد باللفظ الموضوع للعموم معنىً خاصّا**»[3].

٢- المباحث الدلاليّة الناشئة بسبب ظاهر التعارض بين الأدلّة:

نشأ بسبب التعارض الظاهر بين الأدلة طائفة من مباحث علم الدلالة الأصولي، أبرزها التالي:

١- مسائل معرفة مواقع التعارض، و مرا تب الجمع بين الدلالات المتعارضة؛ لأنّ النّصين المتعارضين قد يكونان: عامّين، أو خاصّين، أو يكون أحدهما عامّا والآخر خاصّا، أو يكون كلٌّ منهما عامّا من وجه خاصّا من وجه، وهذه مراتب مختلفة بحثها الأصوليون في دلالات الألفاظ[4].

٢- مسائل حمل العام علىٰ الخاص وطرقه، وهو كيفيّة حمل الكلّ علىٰ بعض أجزائه[5].

---

(١) آل تيمية، المسوّدة، ١/ ٣٦٥.

(٢) وقد جمع كلامهم أد/ عبد العزيز العويد، في رسالته: تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها، وهي مطبوعة .

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٢٠.

(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٥٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٥٣، والطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٧٣٣.

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٣٤، والقرافي، الفروق، ١/ ٢٤٦، والطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٧٣٣.

٣- مسائل حمل المطلق على المقيّد[١].

وغير ذلك من المسائل الكثيرة المنتشرة في كتب الأصوليين، والمنهج العام الذي اتّخذه الأصوليون في التوفيق بين تعارض دلالات الأدلّة هو: تصنيف الدّلالات التي تفتقر إلىٰ بيان مثل: المجمل والعام والمطلق قبل بيانها بـ (المتشابه)، وتصنيف الدّلالات التي استقلّت ببيانها مثل: المخصّص والمبيّن والمؤوّل والمقيّد بـ (المحكم)، فيتمّ حمل المتشابه علىٰ هذا المحكم[٢].

❋ ❋ ❋

(١) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ٢/ ١٧٧، والجويني، ١/ ٢٨٨.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٠٦.

المطلب الخامس:
بوادر التأويل الفاسد

١- وجه كون بوادر التأويل الفاسد أحد دوافع نشأة علم الدلالة:

من أعظم ما أنعم الله به علىٰ سلف الأمّة المحمديّة اعتصامهم بالكتاب والسنة، والتمسّك بمعانيهما الصحيحة، فكان من الأصول المتّفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ: عدمُ معارضة القرآن الكريم لا برأيٍ ولا ذوقٍ ولا مَعقولٍ ولا قياسٍ ولا وَجْدٍ.

وهم مجتمعون علىٰ ذلك إذ حدثت التأويلات الفاسدة لكلام الله تعالىٰ وكلام رسوله ﷺ، والتي تحيل اللفظ إلىٰ غير مدلوله الظاهر بلا دليل أو قرينة صارفة، فظهرت في عصر الصحابة بدعة الخوارج، والتي نبعت من سوء فَهم القرآن وتأويله علىٰ غير مراده، فظنّوا أن وعيده يوجِب تكفير أرباب الذنوب وخلودهم في النّار، واضطرهم ذلك الاعتقاد إلىٰ تأويل مغفرة ما دون الشرك في قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1]، بأنّها خاصّة بمن تاب من الذنب، وليست مُطلقةً في كلّ ذنب دون الشرك[2].

وفي أواخر عصر الصحابة ظهرت بدعة التشيّع لعليّ – رضي الله عنه- وآل البيت، وحملهم التشيّع بعد ذلك علىٰ تأويل نصوص الوحيين علىٰ غير ما أراد

(١) من الآية ٤٨، من سورة النساء.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٤٥٧)، والزمخشري، الكشاف، ١/ ٥٥٢.

الله ورسوله ﷺ، ومن تأويلهم: تأويل لفظ (البحرين) في قوله تعالىٰ: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾[1]، بأنّه علي وفاطمة -رضي الله عنهما-، ولفظ (اللؤلؤ والمرجان) في قوله تعالىٰ: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾[2]، بأنهما الحسن والحسين - رضي الله عنهما-[3].

كذلك حدثت في آخر عهد الصحابة بدعة القدريّة، وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله مع الإيمان بنصوص أمره ونهيه، ووعده ووعيده، وظنّوا بفسادِ فَهْمِهم معارضة علم الله تعالىٰ الأزَليّ لأمرِه ونَهْيِه ووعده ووعيده، وأنّ مَن علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر أو ينهىٰ وهو يعلم أنّ المأمور يَعْصيه ولا يُطيعُه، فأوّلوا نصوص عموم مشيئة الله وقدرته علىٰ ما يوافق قولهم.

ثمّ في آخر عصر التابعين ظهرت بدعة الجهميّة المعطّلة للمعاني الشرعيّة، فحملوا اسم الإيمان الشرعي علىٰ مجرّد تصديق القلب وإن لم يتكلّم به اللسان ولم تعمل به الجوارح، وقد كان قولا شنيعا لا يعرفه أحدٌ من علماء الأمّة قبلهم[4].

وكانت «البِدَع إنّما يظهر منها أوّلاً فأوّلاً الأخفّ فالأخفّ»[5]، حتّىٰ جاء المُباحيّة المُسقطة للشرائع مطلقا، المُحرّفة لكلام الله تعالىٰ ورسوله ﷺ عن مواضعه، فازداد التأويل سوءً علىٰ سوءٍ[6]، كطوامّ تأويلات غلاة الشيعة و«الإسماعيلية والنّصيرية» في تأويل الواجبات والمحرمات، فَهُم أئمّة التأويل الذي هو تحريف

---

(١) من الآية ١٩، من سورة الرحمن.

(٢) من الآية ٢٢، من سورة الرحمن.

(٣) ينظر: ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية، ٣/ ٥٠٤.

(٤) ينظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ٢/ ٤٧٧، ومجموع الفتاوى ١٣/ ٣٠، ومنهاج السنة، ٦/ ٢٣١.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٤٥٨

(٦) ينظر: المرجع السابق،

الكلم عن مواضعه»[1]، وهكذا ما «فُتح باب التأويل إلا مضادّة ومناقضة لحكم الله في تعليمه عبادَه البيان، الذي امتنّ الله في كتابه علىٰ الإنسان بتعليمه إيّاه»[2]، والأصل أنّ «المتأوّلين أصنافٌ عديدة، بحسب الباعث لهم علىٰ التأويل، وبحسب قصور أفهامهم ووفورها»[3].

والسبب الرئيس للتأويل الفاسد أمران: **الأول**: سوء الفهم. **والثاني:** سوء القصد[4]. لأنّ «منشأ الباطل: مِن نَقْصِ العلم، أو سوء القصد»[5]، وإذا اجتمع سوء الفهم مع سوء القصد جاء التأويل أشدَّ انحطاطا[6]، كما اجتمع الأمران في تأويل غُلَاة الصوفيّة ومتطرّفي الشيعة، فجات تأويلاتهم شنيعةً فاحشةً مُستقبحة، كتأويل غلاة الشيعة لفظ (الشرك) في قوله تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[7]، بمعنىٰ: أشركت بين أبي بكر وعلي – رضي الله عنهما– في الولاية، وتأويل لفظ (البقرة) في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[8]،بأنّها عائشة – رضي الله عنها– ، وتأويل لفظ الشجرة في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ﴾[9]، بأنّهم بنو أميّة، قال ابن تيمية عن هذه التأويلات: «وكل هذا وأمثاله وجدته في كتبهم»[10]،

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٣/ ٤٠٥.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ١٨٩.

(٣) المرجع السابق، ٦/ ١٨٨.

(٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقّعين، ٦/ ١٨٨، والصواعق المرسلة، ٢/ ٥٠٠، وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٥٨٠).

(٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ١٤٧.

(٦) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقّعين، ٢/ ١٦٤، وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٥٨٠).

(٧) من الآية ٦٥، من سورة الزمر.

(٨) من الآية ٦٧، سورة البقرة.

(٩) من الآية ٦٠، من سورة الإسراء.

(١٠) منهاج السنة النبوية، ٣/ ٥٠٤.

وذلك التأويل الشنيع هو بخلاف تأويل الخوارج وأهل الإرجاء وعلماء الكلام من أهل الإثبات، فالخوارج كان أصلُ مقصودهم تعظيمَ أمر الله تعالىٰ واتّباع القرآن ظاهرا وباطنا، فَغلطوا في فهمه، وأمّا الإرجاء فقد أحدثه قومٌ بقصد جعل أهل القبلة كُلِّهم مؤمنين ليسوا كفّارا، فحملهم علىٰ التأويل الفاسد سوء فهمهم دون سوء قصدهم، وكذلك أهل الإثبات حملتهم الرغبة في تنزيه الله علىٰ تأويل الصفات، فجاءت تأويلات أولئك أخفّ شناعة وأقلّ فظاعة[1].

وقد رَغَب المُتأوّلون عن ألفاظ الشريعة ونصوصها، واشتقّوا لهم ألفاظا غير ما جاءت به كلمات القرآن الكريم والسنّة المُطهرة، كما استبدلت الجبريّة لفظ (التيسير) الوارد في الشرع من قوله تعالىٰ: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ﴾[2]، وقوله ﷺ: **(اعملوا فكلٌّ مُيسّرٌ لِما خُلق له)**[3]، بلفظ (الجبر)، وتركت لفظ (التيسير) الذي هو لفظ القرآن والسّنّة[4]، «فأَوْجَبَ ذلك هجرَ النّصوص وجهل معانيها، ومعلوم أنّ تلك الألفاظ (المُستحدثة) لا تفي بغرض الدّلالات الشرعيّة، فتولّد من هجران ألفاظ النّصوص والإقبال علىٰ الحادثة وتعليق الأحكام بها علىٰ الأمة من الفساد ما لا يعلمه إلا الله»[5].

ولقد بان للأصوليين ولغيرهم من العلماء أنّ أهل التأويل لا يقصدون طلب مراد المتكلم بكلامه، ولا تفسير كلامه بما يُعرف به مراده، ويناسب حاله، وكلّ تأويل كذلك فصاحبُه غالط في فهمه، أو كاذِبٌ في دعواه[6]؛ لهذا يُعدّ «فتح باب التأويل علىٰ

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٤٤٥-٤٤٦.

(٢) الآيات، ٥، ٦، ٧، من سورة الليل.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (فأمّا من أعطى)، (ص٨٨٤)، رقم ٤٩٤٥، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، (ص١١٥٣)، رقم ٦٧٣٣.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٦٨، وابن القيّم، التبيان في أقسام القرآن، (ص٦٤).

(٥) ابن القيم، إعلام الموقّعين، ٦/ ٦٥، وينظر: مفتاح دار السعادة، ٢/ ٢٧٢.

(٦) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٢.

النصوص يتضمّن عيْبَها والطّعنَ فيها، وعَزْلها عن سلطانها، وولاية الآراء الباطلة والشبه الفاسدة»[1]، بل ولا تزال «القلوب تَنْحلّ عن الجزم بشيءٍ تَعتِقدُه ممّا أخبر به الرسول ﷺ، إذ لا يُوثق بأنّ الظاهر هو المراد، والتأويلات مضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنة عن الدلالة والإرشاد إلىٰ ما أنبأ الله به العباد»[2].

٢- نشأة علم الدلالة الأصولي في سياق ممانعة التأويل الفاسد:

لقد سرت نظريّة التأويل إلىٰ الفقهاء، فعمد بعضهم إلىٰ تأويل بعض نصوص الأحكام الفقهيّة، إلا أن تأويلاتهم أخفُّ ضررا وأهون اعتداءً من غيرهم، فإنّ التأويلات الفقهية منها القريب الذي يترجّح بأدنىٰ دليل لقربه، ومنها البعيد الذي لا يترجّح إلا بدليل قويّ يعزّزه، ومنها المتعذّر الذي لا يحتمله اللفظ بحالٍ، فيُردّ ولا يُقبل[3]، من ذلك تأويل بعض المتفقهة قوله ﷺ: (**من مات وعليه صيام صام عنه وليُّه**)[4]، بأنّ المراد من صوم الوليّ هو الافتداء بدفع كفارة عن الميت، وهو تأويل بعيد جدا، لا تساعده اللغة[5]، وتأويل بعضهم لفظ (المرأة) في قوله ﷺ: (**أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها، فنكَاحُها باطل**)[6]، بأنّها المرأة الصغيرة لا البالغة، وهو

(١) ابن القيم، الصواعق المرسلة، ٢/ ٤٥٧.

(٢) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٢٥٨).

(٣) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢، ٤١٨، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٥٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، (ص٣١٤)، رقم ١٩٥٢، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب قضاء الصوم عن الميت، (ص٤٧٦)، رقم ٢٦٩٢.

(٥) ينظر: العظيم آبادي، عون المعبود، ٩/ ٧٩.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في الولي، (ص٣١٦)، رقم ٢٠٨٣، والترمذي في سننه، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، (٢٥٩) رقم ١١٠٢، وقال حديث حسن، وقال الحافظ في البلوغ، ٢/ ٧٠: صححه أبو عوانة وابن حبان والحاكم، وصححه الألباني في الإرواء، ٦/ ٢٣٤.

تأويل بعيد جدّا؛ لأنّ الصغيرة ليست امرأة في حكم اللسان، كما أنّ الصبي ليس رجلا في حكم اللسان، بل إن دخول البالغة الكبيرة في لفظ (المرأة) أولىٰ وأغلب من الصغيرة، ولا يجوز أن يُحمل اللفظ علىٰ النادر ويُترك الغالب[1].

لهذا نهض علماء الأصول بواجبهم الشرعي، فحصّنوا معاني النصوص الشرعيّة عن التأويلات الفاسدة، والأقاويل المُزخرفة، مُنادين أبدا بوجوب حمل كلام الله تعالىٰ ورسوله ﷺ علىٰ الوجه الذي أراده الله تعالىٰ ورسوله الأمين ﷺ، وقد قال إمام الحرمين الجويني: «ذهبت أئمّة السلف إلىٰ الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر علىٰ مواردها،... والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقدا، اتّباع سلف الأمّة، فالأولىٰ الاتّباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أنّ إجماع الأمّة حجة مُتّبعة، وهو مُستند عظيم، وقد دَرَج صحب النبي ﷺ علىٰ ترك التعرض لمعانيها،... وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين - رضي الله عنهم- علىٰ الإضراب عن هذا التأويل، كان ذلك قاطعا بأنّه الوجه المُتّبع بحقّ...»[2]، وقال أبو حامدٍ الغزالي: «إنْ كان فتح باب التأويل، والتّصريح به، يؤدّي إلىٰ تشويش قلوب العوامّ، فيُبدّع صاحبه في كلّ ما لم يُؤثَر عن السلف ذكره ...»[3]، وعدّوا تأويل النّصوص بغير ظاهرها من «الاستجراء علىٰ دين الله تعالىٰ، والتعرّض لخرق حجاب الهيبة»[4].

وبذلك استحثّ التأويل بكلّ مسالكه علماء الأصول إلىٰ ممانعته بعلم الدّلالة الأصولي، وإلىٰ صياغة هذا العلم المُبارك علىٰ منهج: «أنّ كلّ ما ظهر في قصد الشارع لم يجز مخالفة ظاهر قصده بقياس، فلِهذا لم يشتغل الأوائل المتقدمون بما أنشأه ناشئة

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٩، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١٤، والآمدي، ٣/ ٥٨، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٢٥).
(٢) العقيدة النظاميّة، (ص٢٣-٢٤).
(٣) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (ص٥٥).
(٤) الجويني، البرهان، ١/ ٣٤٦.

الزمان من التأويلات المُزخرفة، ولم يكن ذلك لغفلتهم عن أمثالها»[1]، ومن أجل حمايةِ كلام الله تعالىٰ ورسوله ﷺ، أفاض الأصوليون في تفصيل ما يقبل التأويل وما لا يقبله من نصوص الكتاب والسّنة في غضون درسهم الدلالي، وبيّنوا أنّ «معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهيّن، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثمّ بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها وتجوّزاتها، ومنهاجها في ضروب الأمثال»[2].

وكانت أكثر مباحث علم الدلالة الأصولية تخدم هذا الغرض وتفي به، فكلّ مسائله هي لأجل حفظ دلالة الشارع، فلا جرم أن يكون التأويل الفاسد أحد البواعث الأساسيّة لنشأة علم الدّلالة الأصولي، حتّىٰ استتمامِه واكتمالِه.



(١) المرجع السابق، ١/ ٣٤٩.
(٢) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (ص٦٩).

المبحث الثاني

النشأة والتكوين

ويشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة الدلالة الأصولية في عصر التشريع والصحابة.

المطلب الثاني: نموّ الدّلالة الأصوليّة ما بين عصر التابعين وتقعيد الشافعي.

المطلب الثالث: رسوخ الدلالة الأصولية في كتب الأصول.

المطلب الأول:

نشأة الدلالة الأصولية في عصر التشريع والصحابة

١- نشأة الدلالة الأصولية في عصر التشريع:

مقام النبيّ ﷺ في التبليغ والبيان:

كان النبيّ ﷺ يقوم مقام البلاغ عن ربّه تعالىٰ أحسن قيام، وذلك أنّه ﷺ يقوم بتبليغ لفظ القرآن مع ما يحتاج من بيان بأحسن البيان[1]، كما كلّفه الله تعالىٰ بذلك في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، فأهمّ مهمّاته ﷺ بيان القرآن وشرح مُجْملاته وبسط جوامعه؛ لأنّ في القرآن من القوّة العلميّة ما يجمع بها المعاني الشرعيّة الدقيقة في اللفظ الوجيز، فيقصده ﷺ بالشرح والتفصيل[3]، والرّسولُ ﷺ قدْ بَاشَر الوحي المؤيّد به، وعَصَمَه اللهُ من الزّلَل، وعلّمه ما لم يكن يعلم، فصار أعلم الخلق بمعاني القرآن ومقاصده[4]، «وأعلم الخلق بالحقّ، فهو ﷺ أنصحهم لهم، وأعْظمهم رغبةً في تعريفِهم وتعليمهم وهداهم، وهو أحسنهم بيانـًا وأتمّهم برهانا»[5]؛ لهذا فإنّ «الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث،

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٩)، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٢، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٣٤).

(٢) من الآية ٤٤، من سورة النحل.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٩)، وابن كثير، مقدمة تفسير القرآن العظيم، ١/ ٧، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٨٥.

(٤) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ١٤.

(٥) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤٩٣.

إذا عُرف تفسيرها من جهة النبي ﷺ، لم يُحتج في ذلك إلىٰ الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم»[1].

وقد كان الصحابة – رضي الله عنهم- يقصدون النبيّ ﷺ في طلب بعض معاني القرآن العظيم، فـ«القرآن إنّما أُنزل بلسان عربي مبين، في زمن أفصح العرب، وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه، أما دقائِق باطنِه فإنّما كان يظهر لهم بعد البحث والنّظر من سؤالهم النبي ﷺ...»[2]، كما في الصحيح عن جابر – رضي الله عنه- أنّه قال في حديث حجة الوداع: (**والقرآن ينزل علىٰ رسول الله ﷺ وهو يعرف تأويله، فما عمِل به من شيء عملنا به**)[3]، فمستند الصحابة في التعرّف علىٰ مراد الله من كلامه هو ما يسمعونه من النبيّ ﷺ ويشاهدونه من هديه ﷺ وفعله.

وكما كان النبي ﷺ يبيّن الأحكام الدينيّة فقد كان يبيّن الأسماء الشرعيّة، فقصد ﷺ بيان الاسم والحكم معاً[4]، ولا ينبغي أن يقال أنّ النبيّ ﷺ «بُعث مُبيّنا للأحكام دون الأسامي»[5]، كما قاله بعض فقهاء الحنفيّة كي يتوسّعوا في استثمار الأحكام من القياس، دون استثمارها من دلالة النّص، مثلما قالوا في معنىٰ قوله ﷺ (كلّ مسكر خمر)[6]، أي: إنّه مِثلُ الخمر في التحريم، وليس داخلا في مُسمّىٰ الخمر؛ لأنّ العرب لا تُسمّي الخمر إلا المُتّخذ من العنب، لكنّ الحاجة إلىٰ تقدير لفظ (مثل) في الحديث هدر لمعنىٰ اللفظ الذي قصده الشارع دون واسطة قياس، قال ابن

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٨٦.
(٢) الزركشي، البرهان في علم القرآن، ١/ ١٤.
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب في حجة النبي ﷺ، (ص٥١٣)، رقم ٢٩٥٠.
(٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٠.
(٥) البخاري، كشف الأسرار، ٣/ ١٩٧.
(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب، باب بيان أن كل ما أسكر خمر، (ص٨٩٥)، رقم ٥٢١٨.

العربي[1]: «فإنْ قيل: احتجنا إلىٰ هذا التقدير؛ لأنّ النّبي ﷺ لم يُبْعث لبيان الأسماء، قلنا: **بل بيان الأسماء من جملة الأحكام لِمَن لا يعلمها، ولا سيّما لِيقطع تعلّق القصد بها**»[2].

فالثابت أنّ مهد علم الدّلالة الأصولي نشأ في مقام التبليغ النّبوي، بل وفيه بدأت جذوره تتأثّل وقواعده تتأصّل، وذلك بفضل تعليم النبيّ ﷺ وإرشاده وكمال بيانه، فقد بيّن الرسول ﷺ لصحابته مهمّات الدلالة الشرعيّة وكليّاتها، كما يتّضح ذلك بالأمرين التاليين.

الأمر الأول: تقرير القواعد الدلاليّة في عصر التشريع:

من آثار بيان النبيّ ﷺ تقرير كثير من القواعد الدلاليّة في غضون هذا البيان، ومن ذلك:

أوّلا: تقرير قاعدة حمل المجمل علىٰ بيانه ﷺ القولي والفعلي: «وفي القرآن مجمل كثير، كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك، ممّا لا نعلم ما ألزمنا الله تعالىٰ فيه بلفظه، لكن ببيان رسول ﷺ»[3]، فقال ﷺ في شأن بيان الصلاة: **(صلوا كما رأيتموني أصلي)**[4]، وقال ﷺ في شأن بيان الحج: **(لتأخذوا عني مناسككم)**[5]، وغير ذلك ممّا فَرَضه ﷺ بَيانا لمجمل.

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري، من أهل إشبيلية، أبو بكر، الإمام الحافظ، والفقيه المالكي الشهير، رحل إلى المشرق فأخذ من الحجاز ومصر والعراق، من مؤلفاته: أحكام القرآن في التفسير، والقبس على موطأ مالك، والعواصم من القواصم، توفي سنة ٥٤٣هـ.

[ينظر: الديباج المذهب (٢/ ٢٣٣)، وشجرة النور الزكية (١/ ٣٣١)].

(٢) كما نقله ابن حجر، فتح الباري، ١٠/ ٦٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام، ١/ ١٦٦.

(٤) سبق تخريجه، (ص٣٤١).

(٥) سبق تخريجه، (ص٣٤١).

ثانيا: تقرير قاعدة ردّ المجمل والمشتبه إلىٰ قائله: وممّا قرّره ﷺ في علم الدلالة: ردّ المجمل والمُشتبِه إلىٰ عالمه الذي هو أعلم بمراده، فقال ﷺ: **(إنّ القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا، بل يصدّق بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلىٰ عالمه)**[٦]، فالنّاظر في نصوص الشريعة له أن يجتهد في التوفيق بين الآيات، والجمع بين المختلفات، وتوضيح المجملات، فإن لم يتسّر له ذلك فَلْيَعْتقِد أنّه من سوء فهمه، ولْيكلْه إلىٰ عالمه، وهو الله ورسوله ﷺ[٧]، والردّ إلىٰ الله ورسوله ﷺ هو لأجل طلب الفهم منهما[٨].

ثالثـًا: تقرير قاعدة عموم الدلالات الشرعية إلا ما خصّه الدّليل: فقد كان ﷺ يقرّر عموم الشريعة ونصوصها، ويدلّ علىٰ ذلك بأقواله ﷺ، كما قال ﷺ: **(أعطيت خمسـًا لم يُعطهن أحد قبلي...)**. وذكر منها: **(وبعثت إلىٰ الأحمر والأسود)**[٩]، وقال ﷺ: **(إنما قولي لامرأة قولي لمائة امرأة)**[١٠]، وعرّفنا رسول الله ﷺ علىٰ عموم الشريعة مرّة بعد أخرىٰ، حتّىٰ تمّت هذه القاعدة بأكمل وجه[١١]، وذلك كأن يصدّر ﷺ بعض الأحكام بلفظ (كل)، كقوله: **(كل مسكر خمر، وكلّ مُسكر حرام)**[١٢]، فإذا «ثبت في شيء

---

(٦) سبق تخريجه، (ص١٠٤).

(٧) ينظر: الشافعي، الرسالة، (ص٧٩)، والمناوي، فيض القدير، ٦/ ٢٦٥.

(٨) ينظر: البصري، المعتمد، ٢/ ١٦.

(٩) سبق تخريجه، (ص٩٠).

(١٠) أخرجه أحمد في مسنده ٦/ ٣٧٥، والنسائي في سننه «المجتبى»، كتاب البيعة، باب بيعة النساء (ص ٦٤٥) رقم (٤١٨١)، والترمذي في سننه، كتاب السير، باب ما جاء في بيعة النساء (ص ٣٧٧) رقم (١٥٩٧) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والحاكم في المستدرك (٤/ ٧١)، وابن حبان في صحيحه، ٧/ ٤١، «ترتيب الإحسان»، وصححه الألباني في الصحيحة، ٢/ ٦٤.

(١١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٢٠٥.

(١٢) سبق تخريجه (ص٤٥٠).

أنّه مُسكر دخل تحت العموم واستحقّ صفة التحريم»[1]، أو أن يقّر الصحابة علىٰ فهم العموم من صيغته، كما فهموا العموم من (ما) الموصولة في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾[2]، وقالوا: أيْ رسولَ الله: كُلّفنا من الأعمال ما نطيق، وقد أُنزلت هذه الآية ولا نطيقها، فقال ﷺ: (...**بل قولوا: سمعنا وأطعنا**...)[3]، فأقرّهم علىٰ فهمهم[4]، والمتتبّع لأحاديث السنّة يجد هذا المعنىٰ فيها مُقرّرا جليًا.

رابعا: تقرير مشروعيّة استنباط المعاني الدّالّة علىٰ مراد الشارع عند الالتباس:

كما أقرّ ﷺ المجتهدين من الصحابة في قوله: (**لا يصلّينّ أحدٌ العصر إلا في بني قريظة**) فأدرك بعض الصحابة العصر في الطريق، فقال بعضهم لا نصلّي حتىٰ نأتيَ بني قريظة، وقال بعضهم: بل نصلّي، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنّف واحداً منهم[5]، فدلّ إقرار الطرفين علىٰ ضرورة احترام لفظ الشارع، وعلىٰ مشروعيّة استنباط المعاني والعلل ودلالة السياق؛ ذلك بأنّ المصلّين حيث أدركهم الوقت قد انفتحوا علىٰ المعنىٰ ومقصد النّص، فهم أسعد بالمعنىٰ والاجتهاد، والآخرين المُصلّين في بني قريظة التزموا حرفيّة النّص وظاهر الأمر[6]، فأقرّ النبي ﷺ الذين نظروا إلىٰ المعنىٰ وأخذوا بمقصود أمره، بقدر ما أقرّ الذين نظروا إلىٰ اللفظ والتزموا ظاهره، فـ«هؤلاء سلف

---

(١) الغزالي، أساس القياس، (ص١٨).

(٢) من الآية ٢٨٤، من سورة البقرة.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان تجاوز الله تعالى عن حديث النفس...، (ص٦٦)، رقم ٣٢٩.

(٤) ينظر: القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، ١/ ٣٣٦.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، (ص ٦٩٨) رقم ٤١٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، (ص ٧٨٦) رقم ٤٦٠٢.

(٦) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٣١٢.

أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس»[1]، وقال النووي[2] عن هذا الحديث: «**فيه دلالة لمن يقول بالمفهوم، والقياس، ومراعاة المعنىٰ، ولمن يقول بالظاهر أيضـًا**»[3].

خامسا: تقرير قاعدة دوران الحكم مع معناه، ولو تغيّر لفظه ومبناه: وذلك حَسْمـًا لمادّة الحيل الباطلة في تغيير الحكم بتغيير لفظه مع بقاء معناه، كما قال النبي ﷺ: (**لَيَشربنّ ناسٌ من أمّتي الخمرَ يسمُّونها بغير اسمِها**)[4]، فقرّر ﷺ في هذا القول: أنّه «متىٰ عرفنا الاسم مشتقـًا من معنىٰ، ثم وجدنا ذلك المعنىٰ في محلٍّ آخر، ينبغي أن يسوغ إطلاق ذلك الاسم عليه»[5]، وقال ابن العربي: «**هو أصل في أن الأحكام تتعلّق بمعاني الأسماء لا بألقابها، رداً علىٰ من حمله علىٰ اللفظ**»[6].

---

(١) العظيم آبادي، عون المعبود ٩/ ٣١٧.

(٢) هو يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحوراني، النووي، الشافعيّ، علامة بالفقه والحديث. من مصنفاته: تهذيب الأسماء واللغات، ومنهاج الطالبين، والدقائق، وشرح مسلم، والأذكار، ورياض الصالحين، وشرح المهذب للشيرازي، وغيرها، توفي سنة ٦٧٦هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ٤٧١، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٣/ ٩]

(٣) شرحه على مسلم (١٢/ ٣١٨).
والمقصود تقرير الرسول ﷺ لهذه القواعد، وليس تعيين المصيب من الفريقين، وقد قال ابن كثير في كتاب: الفصول في السيرة (ص١٧٣):(إنّ الذين صلوا العصر في الطريق جمعوا بين الأدلة، وفهموا المعنى فلهم الأجر مرتين، والآخرين حافظوا على أمره الخاص، فلهم الأجر رضي الله عن جميعهم وأرضاهم)، وينظر: تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٣٩٩، وابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٣١٢.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأشربة، باب في الداذيّ، (ص ٥٥٨) رقم ٣٦٨٨، وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب العقوبات (ص ٦٦٤) حديث رقم ٤٠٢٠، والحاكم في مستدركه، ٤/ ١٤٧، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال عنه ابن حجر في الفتح ١٠/ ٦٣: صححه ابن حبان وله شواهد كثيرة، وصحّحه الألباني في الصحيحة ١/ ١٨٢.

(٥) النسفي، كشف الأسرار (٢/ ٢٣٠).

(٦) كما نقله عنه الحافظ ابن حجر، فتح الباري، ١٠/ ٦٩.

الأمر الثاني: شروحات النبي ﷺ للدلالة الألفاظ:

فقد كان النبيّ ﷺ يتقصّد بيان بعض الألفاظ، ويشرحها للسائلين، وأسّست هذه الشروحات الوافرة معالم دلاليّة كثيرة، ومن ذلك:

١- **تنبيه النّبي ﷺ إلىٰ المقصد الشرعي من عموم اللفظ**: كما جاء في الحديث: لمّا نزل قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[1]، شقّ ذلك علىٰ أصحاب رسول اللهﷺ، وقالوا: أيُّنا لم يَلْبِس إيمانَه بظلم؟ فقال رسول الله ﷺ:(**إنّه ليس بذاك، ألا تسمع إلىٰ قول لقمان لابنه**: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[2])[3]، فأرشد النّبي ﷺ إلىٰ أن عموم صيغة النكرة (ظلم) في سياق النفي خاص بالشرك[4]، وأنّ القرآن يبيّن بعضه بعضا.

٢- **إزالة الإشكال بالتنبيه إلىٰ مراد الشّارع بما اقتضته اللغة**: كما ورد عن عائشة – رضي الله عنها- قالت: قال رسول اللهﷺ: (**مَن حوسِب يوم القيامة، عُذّب**)، فقلت: أليس قد قال الله عز وجل: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[5]، فقال ﷺ: (**ليس ذاك الحساب، إنّما ذاك العرض، من نوقش الحساب يوم القيامة عذب**)[6]، فزال إشكال أمّ المؤمنين بتفسير اللغة[7]، «ومعلوم أنّ الحساب

(١) من الآية ٨٢، من سورة الأنعام.

(٢) من الآية ١٣، من سورة لقمان.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: (لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم)، (ص٨٣٩)، رقم ٤٧٧٦، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، (ص٦٦)، رقم ٣٢٧.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٩٤.

(٥) من الآية ٨، من سورة الانشقاق.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها، باب إثبات الحساب، (ص١٢٤٥)، رقم ٧٢٢٥.

(٧) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤.

اليسير لا يتناول مَن نوقش، وقد زادها بيانا، فأخبر أنّه العرض لا المقابلة المُتضمّنة للمناقشة»[1].

٣- **توضيح الغريب الخفي بمرادفه الظاهر**: وهو من باب بيان المُجمل، كما في الحديث عن عبد الله بن عمرو- رضي الله عنهما- قال: قيل لرسول الله ﷺ: أيّ الناس أفضل؟ قال: (**كل مخموم القلب، صدوق اللسان**)، قالوا: صدوق اللسان: نعرفه، فما مخموم القلب؟ قال ﷺ: (**هو التقي النقي، لا إثم فيه، ولا بغي، ولا غل، ولا حسد**)[2]، وعن أبي هريرة- رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: (**سيأتي علىٰ الناس سنوات خداعات،... يَنْطِق فيها الرُّويبضة**)، قيل: وما الرويبضة؟ قال ﷺ: (**الرجل التّافه يتكلّم في أمر العامة**)[3]، وتلك الأمثلة ومثلها كثير هي بيانات دلاليّة، «وقد كان السامعون له ﷺ من أهل اللغة، ولم يعرفوا معناه، حتىٰ بينّه لهم بعد سؤالهم إياه»[4].

٤- **توضيح مقادير الألفاظ المُبهمة**: بأن يرد في الشرع لفظ صريح في معناه مُبهم في مقداره، وهذا من باب بيان اللفظ الذي يستقلّ بدلالته من وجهٍ دون وجهٍ[5]، كقوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾[6]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ١/ ٢٢٨.

(٢) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الزهد، باب الورع والتقوى، (ص٦٩٩)، رقم ٤٢١٦، والبيهقي في شعب الإيمان، ٦/ ٤٤٩، وأبو نعيم في الحلية، ١/ ٢٤٠، وقال عنه المحدث الألباني في الصحيحة، ٢/ ٦٣٢: إسناده صحيح ورجاله ثقات.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، ٢/ ٢٩١، وابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب شدة الزمان، (ص٦٦٧)، رقم ٤٠٣٦، والحاكم في مستدركه، ٤/ ٤٦٥، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وقال الهيثمي في المجمع، ٧/ ٢٨٤: فيه ابن إسحاق وهو مدلّس، وبقية رجاله ثقات، وحسّنه الألباني في الصحيحة: ٤/ ٥٠٩.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٠.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦.

(٦) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

﴿ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]، فإنّ لفظ (الإيتاء) و(الاستطاعة) في الآيتين معروف، ومقدار ما يُؤتىٰ وما به الاستطاعة غير معروف، فدلّ علىٰ مقدار الإيتاء في قوله ﷺ: (**فيما سقت السماء العشر، وما سقي بالنّضح نصف العشر**)[2]، ودلّ علىٰ ما به الاستطاعة عندما سُئل: ما السبيل يا رسول الله؟ فقال ﷺ: (**الزاد والراحلة**)[3]، وهذا الوجه كثير في تفسير الرسول ﷺ، ومنه أنّه ﷺ فسّر لفظ (القوّة) من قوله تعالىٰ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[4] بأنّ القوة الرمي[5]، وفسّر ﷺ لفظ (الحج الأكبر) من قوله تعالىٰ: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ﴾[6]، بأنّه يوم النّحر[7]، وفسّر ﷺ لفظ (الحسنىٰ وزيادة) من قوله تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[8]، بأنّ الحسنىٰ: الجنّة، والزيادة: النّظر إلىٰ ربّهم[9].

لقد تبيّن بهذه النّماذج الدّلاليّة أنّ نشأة علم الدّلالة الأصولي بدأت في عصر الرسول ﷺ وحياته بكلّ معالمه، وأنّه كان قائما في الأذهان مستقرّا في النّفوس، وإنْ لم يأخذ صفته الاصطلاحيّة، شأنه في ذلك شأن علم أصول الفقه[10].

---

(١) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٢) سبق تخريجه (ص٣٤٠).

(٣) سبق تخريجه (ص٣٤١).

(٤) من الآية ٦٠، من سورة الأنفال.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب فضل الرمي والحث عليه، (٨٥٧)، رقم ٤٩٤٦.

(٦) من الآية ٣، من سورة التوبة.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة بمنى، (ص٢٨١)، رقم ١٧٤٢.

(٨) من الآية ٢٦، من سورة يونس.

(٩) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربّهم سبحانه وتعالى، (ص٩٢)، رقم ٤٥٠.

(١٠) ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع، ١/ ٩٠-٩١.

٢- نشأة الدلالة الأصوليّة في عصر الصحابة:

كان الصحابة في عصر التشريع يعتمدون علىٰ بيان الرسول ﷺ وفهمه وإفهامه، وبعد وفاة الرسول ﷺ وجدوا أنّهم «انتقلوا فجأةً من طور الاعتماد إلىٰ طور الاجتهاد»[١] في فهم كثير من النصوص الشرعيّة وتطبيقها علىٰ الوقائع المستجدّة، وبذلك استشعر الصحابة ضرورة فهم المعاني الشرعيّة كما أرادها الشّارع، فكانوا يستعينون علىٰ ذلك بما آتاهم الله تعالىٰ من فضل الصحبة، ومشاهدة الأحوال النبوية، وشهود أسباب التنزيل وقرائن التشريع، ثمّ بما حباهم الله تعالىٰ من فصاحة اللسان ومعرفة اللغة التي نزل بها القرآن[٢].

وقد نَهَج الصحابة في دراسة دلالات النص الشرعي منهجا حصيفا، قوام هذا المنهج هو تفسير الألفاظ علىٰ مقتضىٰ اللسان العربي وبما يوافق مراد الشارع، فصار من منهجهم: «**أنّهم فهموا من الشرع ما فهموه من اللغة، ومن اللغة ما فهموه من الشرع**»[٣]، وبيان ذلك في العنصرين الآتيين.

الأول: نشأة علم الدلالة بالتفسير اللغوي عند الصحابة:

وقد عُني الصحابة في اللغة ودلالتِها، وتوافرت جهودهم في تحصيل المعاني اللفظيّة من مصادرها العربيّة، من ذلك ما جاء عن عمر -رضي الله عنه- أنّه قال: (تعلّموا إعراب القرآن كما تعلمون حفظه)[٤]، وفي أثرٍ آخر أنّ عُمر كتب إلىٰ أبي

---

(١) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ١/ ١٧٣.

(٢) ينظر، ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٢٠-٢١، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٣٣، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٧٣١.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ١٠/ ٦٢.

(٤) أخرجه أبو عبيد القاسم في فضائل القرآن، (ص٣٤٩)، وابن الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ٣٤، والنحاس في إعراب القرآن، ١/ ٢٣، من طريق أبي عبيد بلفظه.

موسىٰ الأشعري - رضي الله عنهما-: (أمّا بعد: فتفقّهوا في السنّة، وتفقّهوا في العربية، وأعربوا القرآن فإنّه عربي)[١]، والمراد بإعرابه في لغة الصحابة هو: **معرفة معاني ألفاظه**[٢]، «وهذا الذي أمر به عمر رضي الله عنه من فقه العربية وفقه الشريعة، يجمع ما يُحتاج إليه؛ **لأنّ الدّين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربيّة هو الطريق إلىٰ فقه أقواله، وفقه السنة هو فقه أعماله**»[٣].

وعن ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: (إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإنّ الشعر عربيّ، ثمّ دعا ابن عباس أعرابيا، فقال: ما الحَرَج؟ قال: الضّيق. قال: صدقت)[٤]، وعن ابن عباس – أيضا- قال: (إذا سألتموني عن غريب اللغة فالتمسوه في الشّعر، فإنّ الشّعر ديوان العرب) [٥]، وإنّما أراد ابن عبّاس – رضي الله عنهما- «تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر؛ لأنّ الله تعالىٰ قال: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[٦]،... فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله بلغة العرب رَجَعنا إلىٰ ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك»[٧]. وعن أبي الدرداء –رضي الله عنه- قال: (لا تفْقهْ كلَّ الفقه، حتّىٰ ترىٰ للقرآن وجوهـًا كثيرة)[٨]، وفسّر الخطيب البغدادي هذه

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ٦/ ١١٦، وسعيد بن منصور، في التفسير من سننه، ٢/ ٢٧١، (ت آل حميد)، والبيهقي في شعب الإيمان، ٣/ ٥٤٩.، وابن عبد البر في الجامع، ٢/ ٢٨٣.

(٢) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٣/ ٧٣٠.

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٨.

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره، ١٧/ ٢٤٢.

(٥) أخرجه ابن الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ١٠١.

(٦) من الآية ٤/ من سورة الزخرف.

(٧) ابن الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ١٠٠، وينظر: الزركشي، البرهان، ١/ ٢٩٤، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٨٤٧.

(٨) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ١١/ ٢٥٥، وأبو نعيم في الحلية، ١/ ٢١١، والخطيب في الفقيه والمتفقه، ١/ ١٩٨، وابن عبد البر في الجامع، ٢/ ٢٥، وقال: هذا لا يصح مرفوعا، وإنما الصحيح أنه من قول أبي الدرداء.

الوجوه بأنّها: «الُمحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمُبيّن والمُجمل، والنّاسخ والمنسوخ...، فيحتاج النّاظر في علم القرآن إلىٰ حفظ الآثار ودرس النّحو وعلم العربية واللغة»[1]، وقال السّيوطي: «وقد فسّره بعضهم: بأنّ المُراد أنْ ترىٰ اللّفظ الواحد يحتمل معاني متعدّدة، فتحمله عليها إذا كانت غير مُتضادّة، ولا يقتصر به علىٰ معنىٰ واحد»[2].

فالصحابة –رضي الله عنهم – اعتبروا بدلالة اللغة واستعمالها في الاستدلال علىٰ معاني القرآن، ونهجوا منهجا علميّا يجعل اللغة لازما من لوازم تبيين نصوص الشريعة، وحقيقة من حقائق الدلالات اللفظيّة، فاقتفىٰ أثرهم مَن بعدهم، وكان رائدهم في ذلك ترجمان القرآن، وحبر الأمّة، عبد الله بن عبّاس – رضي الله عنهما–، فله اليد الباسطة في بيان ألفاظ الكتاب والسنة علىٰ مقتضىٰ اللغة العربيّة، وممّا جاء عنه في ذلك:

١- عن ابن عباس – رضي الله عنهما– قال: (إذا طلّق الرجل امرأة قبل أن يدخل بها أو ماتت لم تحل له أمُها، وقال: **إنّها مبهمة، فكرهها**) [3]، يشير إلىٰ إبهام قوله تعالىٰ: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾[4]، بمعنىٰ أنّها مطلقة غير مقيّدة بالمرأة المدخول بها وغير المدخول بها، فتعم الجميع، وقد بنىٰ العلماء علىٰ فهم ابن عبّاس هذا: إجراء المطلق علىٰ إطلاقه حتىٰ يرد ما يقيّده، وتعميم العام حتىٰ يرد ما يخصّصه، وفي سياق إطلاق المطلق كثيرا ما يستشهد بعض الأصوليين بقولٍ

(١) الفقيه والمتفقه، ١/ ١٩٨.
(٢) الإتقان، ٣/ ٩٧٦.
(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، ٣/ ٩١١، والبيهقي في سننه، ٧/ ٢٥٩، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ٦/ ٢٨٥.
(٤) من الآية ٢٣، من سورة البقرة.

ينسبونه لابن عباس: (أبهموا ما أبهمه القرآن، واتّبعوا ما بيّن)[1]، «أي أطلقوا ما أطلق الله تعالىٰ، ولا تقيّدوا الحرمة في أمّهات النّساء بالدخول بالبنات»[2] وهو بمعنىٰ الأثر السابق.

٢- عن ابن عباس قال: (ما كنت أدري ما قوله: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾[3]، حتىٰ سمعت قول بنت ذي يزن تقول لزوجها: تعالَ أُفاتحك، يعني تقول: تعالَ أُخاصمك)[4].

٣- عن مجاهد يقول: سمعت ابن عباس – رضي الله عنهما- يقول: (كنت لا أدري ما ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5]،حتىٰ أتاني أعرابيّان يختصمان في بئر، فقال أحدهما لصاحبه: أنا فَطَرتها، يقول: أنا ابتدأتها)[6].

٤- مسائل ابن الأزرق[7] التي وجّهها لابن عباس، حين سأله عن بعض غريب القرآن[8]، فقال ابن الأزرق لابن عبّاس: (إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله، فتُفسّرها لنا، وتأتينا بمُصادَقةٍ من كلام العرب، فإنّ الله تعالىٰ إنّما

---

(١) قال عنه الألباني في إرواء الغليل، ٦/ ٢٨٥: لم أقف على إسناده بهذا اللفظ.

(٢) أصول السرخسي، ١/ ١٦٧، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٥١، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢١٧، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩١،

(٣) من الآية ٨٩، من سورة الأعراف.

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، ٨/ ٢٧٩٠، والطبري في تفسيره، ٩/ ٦.

(٥) من الآية ١٤، من سورة الأنعام.

(٦) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، (ص٣٤٥)، والطبري في تفسيره، ٧/ ١٨٦.

(٧) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، رأس الأزارقة، وإليه نسبتهم، صحب أوّل أمره ابن عباس، وله أسئلة رواها عنه، وخرج على أئمّة زمانه، ومات سنة ٦٥هـ [ينظر: الملل والنحل، ١/ ١١١، والفرق بين الفرق، (ص٦٢)، ولسان الميزان، ٦/ ١٤٤]

(٨) بلغت عند السيوطي في الإتقان تسعين ومائة كلمة من غريب القرآن، وينظر: بنت الشاطي، الإعجاز البياني، (ص٢٩٥).

أَنزل القرآن بلسانٍ عربيّ مُبين، فقال ابن عباس: سلني عمّا بدا لك...)[1]، وممّا أورد عليه من المسائل:

- قول ابن الأزرق: أخبرني عن لفظ (عزين) في قوله تعالىٰ: ﴿ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ ﴾[2]، فقال ابن عباس: (عزين: الحِلَق الرقاق) قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول: عبيد بن الأبرص[3]:

فجاءوا يُهرعون إليه حتّىٰ يكونوا حول مِنْبَرِه عِزِينا[4]

- قوله: أخبرني عن قول الله تعالىٰ: ﴿ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾[5]، ما الوسيلة؟ فقال ابن عباس: (الوسيلة: الحاجة) قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم قال فيه عنترة[6]:

---

(١) مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس أخرج بعضها ابن الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ٧٦، وأخرج الطبراني منها قطعة في معجمه الكبير، ١٠/ ٢٤٨، وأخرج المبرد شيئا منها في الكامل، ٣/ ١٦٣، وأخرج منها السّيوطي تسعين ومائة مسألة في الإتقان، ٣/ ٨٤٨، وقال الهيثمي في المجمع: ٦/ ٣١٠ رواه الطبراني وفيه جويبر بن سعيد البلخي وهو متروك. وقد نُشرت كما وردت في الأصل المخطوط في دار الكتب المصرية، بتحقيق: محمد عبدالرحيم وأحمد نصر الله، بعنوان: غريب القرآن في شعر العرب، وأفردها محمد فؤاد عبد الباقي ورتّبها على حروف المعجم، وألحقها بآخر كتابه (معجم غريب القرآن) ص٢٣٨-٢٩٢، وقام بدراستها اعتمادا على النص الوارد في «الإتقان»: أبو تراب الظاهري، في (شواهد القرآن)، وعائشة عبد الرحمن بنت الشاطي في (الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق).

(٢) من الآية ٣٧، من سورة المعارج.

(٣) هو عبيد بن الأبرص بن عوف بن جشم الأسدي، من مضر، شاعر من دهاة الجاهلية وحكمائها، وله ديوان شعر، وعمّر طويلا حتى قتله النعمان بن المنذر سنة ٢٥ق هـ.
[ينظر: الشعر والشعراء، ١/ ٢٥٩، والأغاني، ١٩/ ٨٤]

(٤) ينظر: السيوطي، الإتقان٣/ ٨٤٩، وغريب القرآن في شعر العرب، (ص٢٨)، والبيت ليس في ديوان الأبرص.

(٥) من الآية ٣٥، من سورة المائدة.

(٦) هو عنترة بن شداد بن عمرو العبسي، من فرسان الجاهلية، وشعراء الطبقة الأولى. أمّه حبشية،=

إنّ الرجال لهم إليكِ وسيلة　　إنْ يأخذوكِ تكحّلي وتخضّبي[(١)]

- قوله: أخبرني عن قوله تعالىٰ: ﴿جَدُّ رَبِّنَا﴾[(٢)]، فقال ابن عبّاس: (عظمة ربنا)، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول أمية بن أبي الصَّلت[(٣)]:

لك الحمد والنعماء والملك ربّنا　　فلا شيء أعلىٰ منك جَدًّا وأمجد[(٤)]

ولعلّ ابن عبّاس عهد هذا الاستشهاد الشعري من شيخه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، فتعلّمه منه، فيُروىٰ أنّ عمر سأل أصحابه وهو علىٰ المنبر عن معنىٰ لفظ: (التخوّف) في قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾[(٥)]، فقام له شيخ من هذيل، فقال له: هذه لغتنا، التخوف: التنقّص. فقال له عمر: (هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟). فقال له نعم، قول الشاعر:

تخوّف السّير منها تامكا قردا　　كما تخوّف عود النبعة السّفن[(٦)]

=يوصف بالحلم مع شدة البطش، وفي شعره رقة وعذوبة، له ديوان مطبوع، توفي سنة ٢٢ ق هـ.
[ينظر: الشعر والشعراء، ١/ ٢٤٣، وخزانة الأدب، ١/ ٦٢]

(١) ينظر: ابن الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ٨١، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٨٥٠، وغريب القرآن في شعر العرب، (ص٢٩)، والبيت في ديوان عنترة، (ص١٤).

(٢) من الآية ٣، من سورة الجنّ.

(٣) هو أمية بن عبد الله أبي الصلت الثقفي، شاعر جاهلي حكيم، من الطّائف، كان مطّلعا على الكتب القديمة ويلبس المسوح تعبّدا. وممّن حرّم على نفسه الخمر ونبذ عبادة الأوثان، وامتنع عن الإسلام حسدا، توفي سنة ٥ هـ.
[ينظر: الشعر والشعراء، ١/ ٤٥٠، وخزانة الأدب، ١، ١١٩]

(٤) ينظر: الطبراني، المعجم الكبير، ١٠/ ٢٤٨، مع اختلاف الشاهد، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٨٦٩، وغريب القرآن في شعر العرب، (ص٩١)، والبيت في ديوان ابن أبي الصلت، (ص٣٧٦).

(٥) من الآية ٤٧، من سورة النحل.

(٦) نسبه ابن منظور في اللسان، ٩/ ١٠١: لابن مقبل، والجوهري في الصحاح، ٤/ ٦١: لذي الرمة، وقوله: التامك: أي السنام، والقرد: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام، والنبع: شجر للقسي والسهام، والسفن: الحديدة التي تبرد بها القسي، أي تنقص السير السنام كما=

فقال عمر لأصحابه: (عليكم بديوانكم لا تضلوا). قالوا: وما ديواننا؟ قال: (شعر الجاهلية، فإنّ فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم)[1].

الثاني: نشأة علم الدلالة بالتفسير الشرعي عند الصحابة:

كان الصحابة – رضي الله عنهم- أحرص النّاس علىٰ تبيّن الألفاظ الشرعيّة، والمعاني الدينيّة، إذ «لم يكن لهم كتابٌ يدرسونه وكلام محفوظ يتفقهون فيه إلا القرآن، وما سمعوه من نبيهم ﷺ،... بل كان القرآن عندهم هو العلم الذي يعتنون به حفظا وفهما وعملا وتفقُّهـًا»[2]، ومن الممتنع ألاّ يتعلموا الشريعة بمعرفة ألفاظها ومعانيها الشرعية المختصّة بها، وقد اختارهم الله تعالىٰ واسطة النقل والتعريف بالشريعة ومعانيها بين الرسول وأمّته؛ لِهذا كان فهم الصحابة للدلالات الشرعيّة هو المرجع الأوّل في بيان المنهج الدّلالي في تفسير ألفاظ الشرعيّة؛ وذلك «لأنّهم لم يحكموا – رضي الله عنهم- في الدّين برأيهم، ولم يُجوّزا وضع ما لم يضعْه الشرع أصلاً، ويظهر ذلك باستقراء تصرّفاتهم ومشاوراتهم»[3]. وفي الصحيح عن أبي جحيفة[4] -رضي الله عنه- قال: قلت لعلي بن أبي طالب -رضي الله عنه-: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: (لا والذي فلق الحبّة، وبرأ

=تأكل هذه الحديدة خشب القسي، وهو بيت ثقيل اللفظ والتركيب، وينظر: تفسير الطبري، ١٤/ ١٣٦/ ولسان العرب/ ٩/ ١٠١، وتعليق الشيخ دراز على الموافقات، ٢/ ١٤٠.

(١) أخرجه الطبري في تفسيره، ١٤/ ١٣٦، وقال ابن حجر في فتح الباري، ٨/ ٤٩٢، في إسناده مجهول، وقال المناوي في الفتح السماوي، عن الأثر: ٢/ ٧٥٥: لم أقف عليه، وينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٨، و ٢/ ١٣٩.

(٢) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٣٦).

(٣) الغزالي، أساس القياس، (ص٥٩).

(٤) هو وهب بن عبد الله بن مسلم بن جنادة السُّوَائي، أبو جحيفة، من صغار الصحابة، صحب عليّا وولاّه شرطة الكوفة، وشهد معه مشاهده كلّها، وسمّاه: أبو جحيفة الخير، توفي سنة ٦٣هـ.

[ينظر: الاستيعاب، ٤/ ١٥٦١، والإصابة، ٦/ ٤٩٠]

النَّسمة، ما أعلمه إلا فهما يُعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة)، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: (العقل[1]، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر)[2]، وسواء أكان الاستثناء في قول علي – رضي الله عنه-: (إلا فهما يُعطيه الله رجلا في القرآن) مُتّصلا، بمعنىٰ: أنّه كان عنده أشياء مكتوبة من الفقه المُستنبط من كتاب الله، أم كان منقطعا- وهو الظاهر- بمعنىٰ: لكنْ إن أعطىٰ اللهُ رجلا فهما فهو يستطيع به علىٰ الاستنباط والزيادة، فإنّ كلا المعنيين يدلّان علىٰ مشروعيّة استخراج الدّلالة الشرعيّة بواسطة الفهم والاستنباط الزائد علىٰ مجردّ الصيغة عند الصحابة[3]، بدليل أنّ هذا الفهم من فائض المعنىٰ الزائد علىٰ وضع اللفظ، والوضع هو القدر المشترك بين سائر مَن يعرف لغة العرب، في حين أنّ الفهم الفائض هو فهم ما في ضمير المتكلّم بواسطة لوازم المعنىٰ ونظائره وتبيّن حدوده، بحيث لا يدخل فيه غير المراد، ولا يخرج شيء من المراد[4].

ومن القواعد الدلاليّة التي رسمها الصحابة في بيان الألفاظ الشرعيّة:

أوّلاً: تفسير الألفاظ بمقتضىٰ مراد الشارع:

لم يكن الصحابة – رضي الله عنهم – يكتفون بتفسير اللغة عند حمل النصوص علىٰ أحكامها الشّرعية، بل يعتبرون اختصاص الشارع في بيان نصوصه أوّلاً، يُوضّح ذلك ما جاء في الصحيحين عن ابن عمر- رضي الله عنهما- قال: خطب عمر- رضي الله عنه- علىٰ منبر رسول الله ﷺ فقال: (إنّه قد نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة أشياء: العنب، والتمر، والحنطة، والشعير، والعسل، والخمر ما خامر العقل.

---

(١) العقل والمُعقلة: هي الدية التي تُدفع لأولياء القتيل، ينظر: المطرزي، المُغرب، ٢/ ٧٥، وابن الأثير، النهاية، ٣/ ٢٧٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم، (ص٢٤)، رقم ١٢٤.

(٣) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ١/ ٢٧٢-٢٧٣.

(٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٧.

وثلاث، وددت أنّ رسول الله ﷺ لم يُفارقنا حتىٰ يعهد إلينا عهدا: الجدّ، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا)[١]، ففي قول عمر هذا من فقه التأصيل الدّلالي الآتي:

١- **تقديم الحقيقة الشرعيّة علىٰ اللغويّة**: فإذا كانت الخمرة بحسب اللغة هي: ما اتُّخذ من العِنَب خاصّة، فإنّ الشرع عمّمها بالأشياء المذكورة وبكلّ ما خامر العقل من المسكرات، فيَصْدُق علىٰ الجميع أنّه خمر شرعا[٢]، و«**عُمر ليس في مقام تعريف اللغة، بل هو في مقام تعريف الحكم الشرعي، فكأنّه قال: الخمر الذي وقع تحريمه في لسان الشرع هو ما خامر العقل**»[٣].

٢- **الردّ إلىٰ الشارع**: وذلك أنّ عمر – رضي الله عنه- حين رأىٰ إجمالا في ميراث الجدّ، والتباسا في معنىٰ الكلالة من المواريث، وبعض معاني الربا، توقّف فيها وردّها إلىٰ شارعها[٤].

٣- **التوقّف في المجمل حتّىٰ بيانه**: وكانت آية الربا من آخر القرآن نزولا، ولم يكن يُحفظ فيه لفظ جامع يأتي علىٰ بيان ما خفي منه، ولم تتبيّن بعض معانيه لكثير من العلماء، كما قال عمر في موضع آخر: (ألا إنّ آخر القرآن كان تنزيلا آية الربا، ثم توفي رسول الله ﷺ قبل أن يفسّرها لنا، فدعوا الربا والريبة)[٥]، وفي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة، باب ما جاء أنّ الخمر ما خامر العقل من الشراب، (ص٩٩٢)، رقم ٥٥٨٨، ومسلم في صحيحه، كتاب، كتاب التفسير، باب في نزول تحريم الخمر، (ص١٣١٠)، رقم ٧٥٥٩.

(٢) ينظر: ابن تيميّة، الفتاوى الكبرى، ٦/ ٥٢.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ١٠/ ٥٨، و ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، ٤/ ١٤١.

(٤) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٦/ ٥٢-٥٣.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، ١/ ٣٦، وابن ماجة في سننه، كتاب التجارات، باب في التغليظ في الربا، (ص٣٩٠)، رقم ٢٢٧٦، وصححه البوصيري في مصباح الزجاجة، ٣/ ٣٥، وقال عنه ابن تيمية في الفتاوى الكبرى، ٦/ ٥٣: وهذا مشهور محفوظ صحيح عن عمر.

لفظ: (دعوا ما يريبكم إلىٰ ما لا يريبكم)[1]، فما اشتبه كونه من الربا يجب التوقّف فيه واجتنابه حتّىٰ يتبيّن أمره من الشّارع[2].

ثانيا: ردّ التأويلات الفاسدة:

فكان الصحابة -رضي الله عنهم- يدفعون الشّبه الباعثة علىٰ تأويل النّصوص بلا دليل، من ذلك:

١- أنّ قُدامة بن مظعون[3] شرب الخمر في عهد الفاروق، فأمر عمر به أن يُجلد، فقال: لِمَ تجلِدُني؟ بيني وبينك كتاب الله، قال عمر: وأيّ كتاب الله تجد ألّا أجلدك؟ قال له: إن الله يقول في كتابه: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾[4]، فأنا من الذين آمنوا واتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول ﷺ بدرا والمشاهد، فقال عمر: ألا تردّون عليه ما يقول؟ فقال ابن عباس: إنّ هؤلاء الآيات أُنزلن عُذْرا للماضين ممّن شربها قبل أن تُحرّم، وقد أنزل الله قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾[5]، حجة علىٰ الباقين، فقال عمر: صدقت)[6]. فدفع الصحابة شبهة تأويل استباحة الخمر ببيان مراد الشارع[7].

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره، ٣/ ١٣٦، والخطيب البغدادي، في تاريخ بغداد، ١٤/ ٨٢.

(٢) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٦/ ٥٢-٥٣.

(٣) هو قُدامة بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة الجمحي، هاجر إلى الحبشة ثم شهد بدراً، وسائر المشاهد، ولاّه عمر البحرين ثمّ عزله توفي سنة ٣٦هـ.
[ينظر: الاستيعاب، ٣/ ١٢٧٨، والإصابة، ٥/ ٣٢٢].

(٤) من الآية ٩٣، من سورة المائدة.

(٥) من الآية ٩٠، من سورة المائدة.

(٦) أخرجه النسائي في الكبرى، ٥/١٣٨، والدار قطني في سننه، ٤/ ٢١١، والحاكم في مستدركه، ٤/ ٣٧٦، وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في السنن الكبرى، ٨/ ٥٥٦، بسند متصل ورجال ثقات، ينظر: الحميدي، الجمع بين الصحيحين، ١/ ١٣٣.

(٧) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٢٢.

٢- قول الصديق – رضي الله عنه-: (أيّها النّاس إنكم تقرؤون هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ﴾[١]،وتضعونها في غير موضعها، وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: (**إنّ الناس إذا رأوا المنكر لا يغيّرونه، أوشك أن يعمّهم الله بعقابه**)[٢]، فأخبر الصديق – رضي الله عنه- أنّهم يفهمونها علىٰ غير مرادها، وقد أرشدهم إلىٰ دلالتها الصحيحة ببيان السنّة[٣].

٣- توفيق ابن عباس – رضي الله عنهما- بين الآيات التي أشكلت علىٰ السائل في قوله: (إنّي أجد في القرآن أشياء تختلف علي في قول الله: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴾[٤]، وقد اختلفت مع قوله: ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴾[٥]، وقوله: ﴿ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴾[٦]، وقد اختلفت مع قوله: ﴿ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾[٧]، فقد كتموا في هذه الآية، إلىٰ آخر ما ذكر.

فأجابه ابن عباس – رضي الله عنه- عن الأولىٰ: بنفي المسائلة بعد النفخة الأولىٰ، وإثباتها فيما بعد ذلك، وعن الثانية: بأنّ الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، وقال المشركون: تعالوا نقول لم نكن مشركين، فختم علىٰ أفواههم، فتنطق أيديهم، فعند ذلك لا يستطيعون أن يكتموا الله حديثا، ثم قال ابن عباس: اعلم أن الله لم ينزل

(١) من الآية ١٠٥، من سورة المائدة.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ١/ ٢، وأبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب في الأمر ولنهي، (ص٦٤٧)، رقم ٤٣٣٨، والترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يُغيّر المنكر، (ص٤٩٠)، رقم ٢١٦٨، وقال: حديث صحيح، وابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف وانهي عن المنكر، (ص٦٦١)، رقم ٤٠٠٥، وصححه النووي في رياض الصالحين، (ص٩٧)، وينظر: الألباني، الصحيحة، ٤/ ٨٨.

(٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٢٣.

(٤) من الآية ١١٠، من سورة المؤمنون.

(٥) من الآية ١٧، من سورة الصافات.

(٦) من الآية ٤٢، من سورة النساء.

(٧) من الآية ٢٣، من سورة الأنعام.

شيئا من القرآن إلا قد أصاب به الذي أراد، ولكنّ الناس لا يعلمون، فلا يختلفنّ عليك القرآن، فإنّ كلاً من عند الله)[1]. وهكذا فِعل الصحابة - رضي الله عنهم- إذا اختلفوا في مسألة ردّوها إلىٰ الكتاب والسنّة، وقضاياهم شاهدة في هذا المعنىٰ[2].

ثالثا: حمل المجمل علىٰ المُفصّل:

فالصحابة هم أهل السابقة الحسنىٰ في البيان والتبيين، ومّما أسّسوه في ذلك قاعدة: (**حمل الألفاظ المُجْملة علىٰ المعاني المُفصّلة**)، ومن ذلك: عندما خفي علىٰ الصحابة مشروعيّة قتال مانعي الزكاة، واستوقفوا الصّديق - رضي الله عنهم- وناقش عمر - رضي الله عنه- عزيمة أبي بكر علىٰ قتالهم بقول النّبي ﷺ: (**أُمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني ماله، ونفسه، إلا بحقِّها، وحسابه علىٰ الله**)، فقال أبو بكر: والله لأقاتِلنّ مَن فرّق بين الصلاة والزكاة، فإنّ الزكاة حق المال[3]، ففي هذا الحديث من فقه الدلالة:

- الاحتجاج بدلالة التخصيص، وهو ظاهر احتجاج عمر - رضي الله عنه- بتخصيص عموم لفظ (الناس) بالغاية في قوله: (حتىٰ يقولوا...)، وقد وافقه أبو بكر - رضي الله عنه- ولم ينكر عليه، وإنّما عدل إلىٰ الاستثناء، أو إلىٰ الاستدلال بالمعنىٰ المّعيّن من لفظ: (إلا بحقِّها) وقال: الزكاة من حقِّها[4].

---

(١) أخرجه البخاري معلقا ثمّ وصله في آخره، كتاب التفسير، سورة السجدة، (ص٨٤٩)، والسائل هو نافع ابن الأزرق، كما صرح به الحاكم في المستدرك، ٤/ ٥٧٣، وينظر، الخطيب، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٠٧، وابن حجر، فتح الباري، ٨/ ٧١٦.

(٢) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٨٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، (ص٢٢٥)، رقم ١٣٩٩، و١٤٠٠، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة.....، (ص٣٢) رقم ١٢٤.

(٤) ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٢٥، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٣٤، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٨٥.

- الاحتجاج بحمل المجمّل على المفصّل، فإنّ لفظ (إلا بحقها) الوارد في الحديث مجمل الجنس مبهم المقدار، فحمله أبو بكر – رضي الله عنه- على المُفصّل في القرآن الكريم، فوجد أنّ دفع الزكاة من مقدار هذا الحق المُستثنى[1].

هكذا كانت أسس علم الدلالة الأصولي حاضرة في عصر الصحابة، وإن لم يكن مُصطلحا عليه بألقابه المشهورة وقوانينه المعهودة، فليس ثمّة ضرورة للاصطلاح والتقنين إلا إذا كان العلم أكثر تشعّبا، وكان الناظر فيه يحتاج إلى معرفة علم المتقدّم، فيضطرّ النّاس إلى وضع قوانين تحوط أذهانهم عند نظرهم فيه، «**ولذلك لم يحتج الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة، كما لم يحتج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم**»[2]، وكذلك علم اللغة وتدوينها «لم يَشتغل بتحصيلها وتدوينها مُحصّلٌ إلا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين»[3].

❋ ❋ ❋

(١) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٢١، والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٣٤، والجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٤٨، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩١، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٥.

(٢) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص٣٥).

(٣) الرازي، المحصول، ١/ ٢١٤.

المطلب الثاني:

نمو الدلالة الأصولية ما بين عصر التابعين وتقعيد الشافعي

١- نموّ علم الدّلالة الأصولي في عصر التابعين وتابعيهم:

استمرار نهج الصحابة في علم الدّلالة عند التابعين:

ورث التّابعون عناية الصحابة – رضي الله عنهم- بالألفاظ الشرعية ومعانيها الدِّينيّة، فقد تلقّىٰ التابعون من مشايخهم الصحابة العلم النافع والعمل الصالح، وأكثر ما تلقّوه منهم هو العناية بحفظ النّص ودراسة معناه، مع معاهدة ذلك والمثابرة عليه، كما روىٰ عنهم أبو عبد الرحمن السلمي[١]- رحمه الله- قال: (حدّثنا الذين كانوا يُقرئوننا القرآن: عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنّهم كانوا إذا تعلّموا من النّبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتّىٰ يتعلّموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلّمنا القرآن والعلم والعمل جميعـًا)[٢]، فأخذ التابعي من الصحابة أنّ فهم المراد والعمل به هو غاية القراءة الشرعية، وأنّ تعلّم المعنىٰ هو المقصود الأوّل من تعلّم الحروف[٣].

---

(١) هو عبد الله بن حبيّب بن ربيعة، أبو عبد الرحمن السلمي، الكوفي، تابعي جليل ولأبيه صحبة، قارئ كثير الحديث، ثقة رفيع المحلّ، توفي سنة ٧٠هـ، وقيل بعدها.
[ينظر: تذكرة الحفاظ، ١/ ٤٧، والتهذيب، ٥/ ١٨٣]

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٥/ ٤١٠، والطبري في تفسيره، ١/ ٤٢، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على تفسير الطبري، ١/ ٨٠، ط الرسالة.

(٣) ينظر: ابن تيمية، الإيمان، (ص١٣٥)، والفتاوى الكبرى، ٤/ ٤٢٣.

هكذا سار التابعون وتابعوهم علىٰ منهاج الصحابة وجادّتهم في الحرص الشديد علىٰ تحصيل المعاني الشرعية من نصوصها الدينية، مع الحذر من الزلل في الاستنباط، فعن الشعبي[1] – رحمه الله – قال: (والله ما من آيةٍ إلا سألت عنها، ولكنّها الرواية عن الله)[2]، وعن سعيد بن جبير[3] – رحمه الله – قال: (من قرأ القرآن ثم لم يُفسّره، كان كالأعمىٰ أو كالأعرابي)[4]، وقال الحسن البصري– رحمه الله –: (ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم في ماذا نزلت؟، وماذا عنىٰ بها؟)[5].

وبحسب البعد عن عهد النبوة يزاد غموض بعض المعاني الشرعية، كذلك طرأ شيء من غموضها في عصر التابعين وتابعيهم عمّا كان عليه الأمر في عصر الصحابة، فاستعانوا عليه بما عرفوه من لغة العرب ومناحيهم في القول، وعلىٰ ما صحّ لديهم من تفاسير الرسول ﷺ والصحابة وأحداث نزول الآيات، وغير ذلك من أدوات الفهم ووسائل التفسير[6]، فتوسّعوا في طرق الاستنباط والاستدلال حين فهم ألفاظ الكتاب والسنّة[7]. وقد كان للتابعين وتابعيهم – رحمهم الله – العناية الوافية باللغة التي بها يحصل فهم الشريعة، كما حدّث يحي بن عتيق[8]: سألت الحسن البصري– رحمه الله–:

---

(١) هو عامر بن شراحيل بن عبد الله، الشعبي الحميري، علامة التابعين، إمام حافظ فقيه متقن متفنن، استقضاه عمر بن عبد العزيز، توفي سنة ١٠٣هـ وقيل بعدها بيسير.
[ينظر: الطبقات الكبرى، ٦/ ٢٥٩، وحلية الأولياء ٤/ ٣٤٣، وتهذيب التهذيب،٥/ ٦٥]

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره، ١/ ٤٥.

(٣) هو سعيد بن جبير الأسدي، بالولاء، الكوفي، أبو عبد الله، حبشي الأصل، تابعيّ جليل، كان من أعلم النّاس في عصره على الإطلاق، قتله الحجاج سنة ٩٥هـ.
[ينظر: الطبقات الكبر، ٦/ ٢٦٧، وحلية الأولياء، ٤/ ٣٠١].

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره، ١/ ٤٢.

(٥) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، (ص٩٧).

(٦) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٩٢..

(٧) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٣٢-٣٣٣.

(٨) هو يحيى بن عتيق الطُفَاوي البصري، روى عن محمد بن سيرين والحسن ومجاهد، حافظ ثقة.
[ينظر: الطبقات الكبرى،٧/ ١٨٨، وتهذيب التهذيب، ١١/ ٢٥٥

أرأيت الرجل يتعلّم العربية، يطلب بها حسن المنطق ويلتمس أن يقيم قراءته؟ قال: (حسنٌ، فتعلّمْها يا أخي، فإنّ الرجل ليقرأ الآية، فيَعْيا[1] بوجهها، فيهلك فيها)[2]، وقال الأوزاعي – رحمه الله-: (أعربوا الحديث، فإنّ القوم كانوا عربا)[3]، فأبانت تلك الآثار عن عناية التابعين وتابعيهم في «معرفة المعنىٰ؛ لأنّ الإعراب يُميّز المعاني ويوقف علىٰ أغراض المتكلمين»[4]، كذلك أوضحت تلك الآثار أنّ منهج التابعين في فهم النص الشرعي هو الحضّ علىٰ تفقّه معانيه وتبيّن دلالاته، وتعلّم كلّ ما به وسيلة إلىٰ فهم الدّلالة[5].

وربّما توسّع التابعون في الاستدلال وتقاسيم المعنىٰ عمّا كان عليه الصحابة، بمثل ما جاء عن سعيد بن جبير في دلالة لفظ (العفو)، فقال: (العفو علىٰ ثلاثة أنحاء: نحو تجاوز عن الذنب، ونحو في القصد في النفقة، قال تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[6]، ونحو في الإحسان فيما بين النّاس، قال تعالىٰ: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[7])[8]، غيرَ أنّ طورهم في فهم النّص

(١) (فيَعْيا)أي: يعجز عنها، ويُشكل عيه معناها، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ١١٣، مادة (عيا).

(٢) أخرجه ابو عبيد في فضائل القرآن، (ص٣٥٠)، وابن الأنباري في إيضاح الوقف، ١/ ٢٧، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ١/ ١٩٨.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية، (ص١٩٥)، وابن عبد البر، في جامع بيان العلم، ١/ ٢٩٢.

(٤) السيوطي، الإتقان، ٤/ ١٢١٩-١٢٢٠.

(٥) ينظر: ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، (ص٢٢)، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥٣.

(٦) من الآية ٢١٩، من سورة البقرة.

(٧) من الآية ٢٣٧، من سورة البقرة.

(٨) عزاه السيوطي في الدر المنثور، ١/ ٦٠٧، والإتقان، ٣/ ١٠٠٠، لا بن المنذر، وهو من المفقود من تفسيره.

لا يكاد يخرج عن طور عصر الصحابة ومنهاجه[1]، فلم يُثمر توسّعُ التابعين في وسائل الاستدلال والاستنباط وضعَ المصطلحات الدّلالية الأصوليّة بعدُ، بل كانوا علىٰ منهاج سابقيهم في الفهم والاستنباط، فقد «تلقّىٰ التابعون التفسير عن الصحابة، كما تلقّوا عنهم علم السنّة، وإن كانوا قد يتكلّمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال، كما يتكلّمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال»[2]. فكان قَدَر تأسيس المصطلح الدلالي أن ينتظر ميلاده في عصر التدوين ما بعد التابعين، شأنه شأن كلّ اصطلاحات العلوم، يقول ابن خلدون: «واعلم أنّ هذا الفنّ -أصول الفقه- من الفنون الُمستحدَثة في الملّة، **وكان السّلف في غنية عنه بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلىٰ أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانيّة**، وأمّا القوانين الّتي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أُخذ معظمها....»[3].

امتياز عصر التابعين بالتفسير بالمعنىٰ:

تبقىٰ أبرز السّمات الدلاليّة التي امتازت بها مرحلة التابعين هو: (**التفسير بالمعنىٰ**) بحسب ما رصدنا في نشأة علم الدلالة عند السلف، وهو أحد أبرز معالم تفسير النّص في ذلك العصر، والذي يمثّل أحد مناحي ميراث منهج الصحابة في فهم الدلالات التي استمرّ عليها التابعون وامتازوا به، والمقصود بـ (**التفسير بالمعنىٰ**) هو: **تفسير اللفظ بمعناه العام ومرادفه القريب، من غير الدخول في تفاصيله اللغويّة وجذوره الاشتقاقيّة**، وذلك الغالب في تفسير السلف وشروحهم لدلالة الألفاظ، يُقابله (**التفسير باللفظ**)، أي: **البحث والاستغراق في أصله اللغوي والاشتقاقي**[4]،

---

(١) ينظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ١/ ١٧٥.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٣٢-٣٣٣.

(٣) مقدمة ابن خلدون، (ص٤١٥-٤٢٦).

(٤) ينظر: د/ عيسى الدريبي، من معالم التيسير في تفسير السلف، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، الصادرة عن مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، العدد ٣، السنة ١٤٢٨هـ (ص١٧٩).

كما يقول ابن القيم: «تفسير النّاس يدور علىٰ ثلاثة أصول: **تفسير علىٰ اللفظ**: وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، **وتفسير علىٰ المعنىٰ**: وهو الذي يذكره السلف، **وتفسير علىٰ الإشارة والقياس**: وهو الذي ينحو إليه كثير من الصوفية»[1].

ومن أمثلة التفسير بالمعنىٰ:

- تفسير لفظ (يحور) من قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾[2]، قال مجاهد وقتادة: (أي: لا معاد له ولا رجعة) [3]، وذلك **تفسير اللفظ بالمعنىٰ** دون بحثه لُغويّا[4].
- تفسير لفظ (مور) من قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا﴾[5]، قال ابن عباس: (يوم تشقق السماء)، وقال مجاهد: (تدور دورا)، وقال الضحاك: (تموج بعضها ببعض)[6]، «**وهذه كلها تفاسير بالمعنىٰ**؛ لأن السماء العالية يعتريها هذا كلّه»[7].
- تفسير قوله تعالىٰ: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾[8]، فقال الحسن: (أيّكم أولىٰ بالشيطان فكانوا أولىٰ بالشيطان منه ﷺ)[9]، «فبيّن المراد، **فإنه يتكلم علىٰ اللفظ كعادة**

(١) التبيان في أقسام القرآن، (ص٧٩).

(٢) الآية ١٤، من سورة الانشقاق.

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره، ٣٠/ ١٤٥.

(٤) ينظر: د/ عيسى الدريبي، من معالم التيسير في تفسير السلف، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، الصادرة عن مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، العدد ٣، السنة ١٤٢٨هـ (ص١٧٩).

(٥) الآية ٩، من سورة الطور.

(٦) أخرجها ابن جرير في تفسيره، ٢٧/ ٢٧ -٢٨.

(٧) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٥/ ١٨٧.

(٨) الآية ٦، من سورة القلم.

(٩) أخرجه ابن المنذر، كما ذكره السيوطي في الدر المنثور، ٨/ ٢٤٤، وأخرجه عبد الرزاق في تفسيره عن قتادة، ٣/ ٣٣٠.

السلف في الاختصار مع البلاغة وفهم المعنىٰ»[1].

- تفسير لفظ (المتوسّمين) في قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾[2]، فقال مجاهد: (المتفرسون)، وقال الضحاك[3] (الناظرون)، وقال قتادة (المعتبرون)[4]، «**وهذا كله تفسير بالمعنىٰ**، وأما تفسير اللفظة – باللفظ- فإنّ المعاني التي تكون في الإنسان وغيره من خير أو شر يلوح عليه وسم عن تلك المعاني، كالسكون والدّماثة واقتصاد الهيئة التي تكون عن الخير ونحو هذا، فالمتوسّم هو الذي ينظر في وسم المعنىٰ، فيستدل به علىٰ المعنىٰ»[5].

إذا أدركنا تلك السّمة وذلك المعلم في فهم الألفاظ عند السلف، سندرك أنّ اختلافهم في تفسير اللفظ مبنيّ علىٰ التنوّع في أداء شرح المعنىٰ المُراد، لا علىٰ التباين في فهم المعنىٰ المُراد، فـ «خلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلىٰ اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد»[6]، وذلك مثل أن «**يكون كلّ واحد منهم ذكر معنىٰ ظهر من الآية، وإنّما اقتصر عليه لأنّه أظهر عند ذلك القائل، أو لكونه أليق بحال السائل، وقد يكون بعضهم يُخبر عن الشيء بلازمه ونظيره، والآخر بمقصوده وثمرته، والكلّ يؤول إلىٰ معنىٰ واحد غالبا**، والمراد الجميع، فليُتفطّن لذلك، ولا يُفهم من اختلاف العبارات اختلاف المُرادات»[7].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٧٢.

(٢) الآية ٧٥، من سورة الحجر.

(٣) هو الضحاك بن مزاحم البلخي الهلالي الخراساني، تابعي من أوعية العلم والتفسير، مفسر كان يؤدب الأطفال، له كتاب في التفسير، توفي سنة ١٠٥هـ
[ينظر: الطبقات الكبرى، ٦/ ٣٠٢، وسير أعلام النبلاء، ٤/ ٥٩٨]

(٤) أخرجها ابن جرير في تفسيره، ١٤/ ٥٧.

(٥) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٣/ ٣٧٠

(٦) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص١١).

(٧) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢/ ١٥٩-١٦٠.

والحاصل أنّ اعتماد السلف علىٰ التفسير بالمعنىٰ في شرح دلالات الألفاظ نتج عنه اختلاف في التفسير، وهو اختلاف ليس مبنيّا علىٰ اختلاف الفهم، بقدر ما هو اختيار للتفسير بالمعنىٰ القريب لحال المُخاطَب والمقام، وذلك « بمنزلة الأسماء المتكافئة التي بين المترادفة والمتباينة، كما قيل في اسم السيف: الصارم والمهند»[1].

٢- بدايات تدوين علم الدلالة:

في منتصف القرن الثاني الهجري انتقل العلم الشرعي والعربي من طور الرواية إلىٰ طور الكتابة، فأخذ العلماء بتدوين علومهم المختلفة، علىٰ ضوء مناهج علميّة وقواعد بحثيّة تتلاءم مع كلّ فنّ بحسبه، قال الإمام الذهبي: «وفي هذا العصر – أي: منتصف القرن الثاني- شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير،.... وكَثُر تدوين العلم وتبويبُه، ودُوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة، فسَهُل ولله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فلله الأمر كلّه»[2]، وكانت دراسة المعنىٰ ودلالات الألفاظ أحد الأشغال التدوينيّة التي عكف عليها العلماء وقتئذ، وقِبْلتُهم في دراسة المعنىٰ دائما هي نصوص الكتاب والسنّة، فإليها تتوجّه عناية الفحول من علماء المعاني والدّلالة؛ إذ هي أعز النصوص المدروسة.

وقد بدأت محاولات تدوين دراسة المعنىٰ مع أمثال مقاتل بن سليمان[3] في كتابه: (**الأشباه والنظائر**)، الذي اهتمّ بجانب تعدّد دلالة كلمات القرآن وعباراته،

---

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص١١).

(٢) تاريخ الإسلام، ٩/ ١٣، وينظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، (ص١٩٤)

(٣) هو مقاتل بن سليمان الأزدي مولاهم، الخراساني، المحدّث والمُفسّر الشهير، وكثير من أصحاب الحديث يتقون حديثه، وبعضهم يعده مجتهداً نبيلاً، من مصنفاته: التفسير الكبير، والناسخ والمنسوخ، والقراءات، والوجوه والنظائر، وغيرها، توفي سنة ١٥٠هـ.
[ينظر: طبقات المفسرين للدّاوودي ٢/ ٣٣٠، وطبقات ابن سعد ٧/ ٢٦٣].

فذكر فيه الكلمات المتّحدة في اللفظ والمختلفة في المعنىٰ[1]. وفي نفس السّياق ألّف أبو زكريا يحي بن زياد الفراء[2] كتابَه **(معاني القرآن)**، وَجَعل كشف المعنىٰ محور كتابه كما هو ظاهر عنوانه، واشتمل علىٰ بيان ظاهرة التجوّز في آي القرآن والاتّساع في دلالة الخطاب القرآني، مع العناية الفائقة بدلالة اللفظ القرآني وإيحاءاته، مثل تحديد معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾[3] بقوله: «انقطع معنىٰ الختم عند قوله تعالىٰ: (وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ)، ورفعت (الغشاوة) بـ (عَلَىٰ) ...»[4].

وتتابع تدوين دراسة المعنىٰ مع أبي عبيدة معمر بن المثنّىٰ[5] بكتابه الشهير **(مجاز القرآن)**، وقد كان أبو عبيدة يطمح إلىٰ معالجة الأخطاء الحادثة في فهم أساليب القرآن في عصره، بدليل سبب تأليفه - كما رواها الخطيب البغدادي-: أنّ كاتب والي البصرة سأله في مجلس الوالي عن قوله تعالىٰ: ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾[6]، وقال الكاتب: إنّما يقع الوعد والإيعاد بِما قد عُرف مثله، ولفظ

(١) ينظر: مسلم مصطفى، التفسير الموضوعي، (ص٢٠)، وقال السيوطي في الإتقان، ٣/ ٩٧٥: (الوجوه: للفظ المشترك الذي يُستعمل في عدة معان، كلفظ: «الأمة»... والنظائر: كالألفاظ المتواطئة، . وقيل: النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني، وضُعِّف).

(٢) هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلميّ، المعروف بالفراء، الكوفي، إمام العربية واللغة وفنون الأدب، وكان فقيها متكلما، من مصنفاته: المقصور والممدود، ومعاني القرآن، وما تلحن فيه العامة، ومشكل اللغة، وغيرها، توفي سنة ٢٠٧هـ.
[ينظر: بغية الوعاة، ٢/ ٣٣٣، ونزهة الألباء، (ص٨١)، وتاريخ بغداد، ١٤/ ١٥٤]

(٣) من الآية ٧، من سورة البقرة.

(٤) معاني القرآن، ١/ ١٣.

(٥) معمر بن المثنى التيمي بالولاء، البصري، أبو عبيدة النحوي، من أئمة الأدب واللغة. كان إباضيا، شعوبيا، من مؤلفاته: نقائض جرير والفرزدق، ومجاز القرآن، ومآثر العرب، والمثالب، وفتوح أرمينية، وما تلحن فيه العامة، ومعاني القرآن، وغيرها، توفي سنة ٢٠٩هـ.
[ينظر: بغية الوعاة، ٢/ ٢٩٤، ونزهة الألباء، (ص٨٤)، وتاريخ بغداد، ١٣/ ٢٥٢]

(٦) من الآية ٦٥، من سورة الصافات.

(رؤوس الشياطين) لم يُعرف، فكيف يقع الوعيد بمثيله؟، فقال أبو عبيدة: إنّما كلّم الله تعالىٰ العرب علىٰ قَدْر كلامهم، أمَا سمعت قول امرؤ القيس[1]؟:

أيقتلني والمشرفيّ مُضاجِعِي ومسنونةٌ زُرقٌ كأنياب أَغْوال[2]

وهم لم يروا الغول قطّ، ولكنْ لمَّا كان أمر الغول يهولهم أُوعِدوا به، ثمّ قال أبو عبيدة: (واعتقدت من ذلك اليوم أن أصنع كتابا في القرآن لمثل هذا وأشباهه، ولِما يُحتاج إليه من علمه. فعملت كتابي الذي سمّيته المجاز)[3].

وقد استعمل أبو عبيدة لفظ (المجاز) بمعنىٰ واسع يشمل أكثر الأساليب البيانيّة والطرق الدّلاليّة التي سلكها القرآن في تعبيراته، وهو أعمّ من المعنىٰ الذي حدّده علماء البيان لكلمة (المجاز) فيما بعد، وغاية أبي عبيدة هو الكشف عمّا أشكل من معاني القرآن بطرق أداء المعنىٰ عند العرب الثابتة في معهود خطابها، كما قال: «وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب، والمعاني،... ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه، ووقع معنىٰ هذا الواحد علىٰ الجميع: قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ يُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا﴾[4]،... في موضع: (أطفالا)، ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذي له واحد منه، ووقع معنىٰ هذا الجميع علىٰ الواحد: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾[5]،والنّاس جميع،

(١) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار، يماني الأصل، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، وكان ممّن يتعهر في شعره، توفي سنة ٨٠ ق هـ.
[ينظر: الشعر والشعراء، ١/ ١٠٧]

(٢) (المشرفي): السيف. و(المسنونة الزرق): نصال الرماح. و(أغوال): شياطين، يريد بذلك التهويل، والبيت في ديوانه، (ص١٧٣).

(٣) تاريخ بغداد، ١٣/ ٢٥٤، وينظر: أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (ص٨٦)، والحموي، معجم الأدباء، ٦/ ٢٧٠٦.

(٤) من الآية ٦٧، من سورة غافر.

(٥) من الآية ١٧٣، من سورة آل عمران.

وكان الذي قال رجلا واحدا،...»[1]، إلىٰ آخر ما عدّده أبو عبيدة من أساليب أداء المعنىٰ، والتي تلقّاها العلماء بالقبول، فبنوا عليها وطوّروها[2].

كانت هذه المشاريع الثلاثة ضمن سلسلة من المحاولات الهادفة إلىٰ دراسة المعنىٰ والدلالة اللفظية الشرعيّة في عصر التدوين، بَيْد أنّها قصرت عن إنضاج علم الدلالة، ولم ترتق إلىٰ إتمام وضع المصطلحات الدلاليّة والقواعد التفسيريّة، وكانت الحاجة ملحّة لصناعة علم الدّلالة الأصولي في عصر التدوين أسوة بغيره من العلوم، وقد تحوّلت العلوم في هذا العصر إلىٰ ما يُسمّيه ابن خلدون: (**صناعة العلوم**)، وذلك «لمّا انقرض السّلف وذهب الصّدر الأوّل **انقلبت العلوم كلّها صناعة**،... احتاج الفقهاء والمجتهدون إلىٰ تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلّة، فكتبوها فنّا قائما برأسه سمّوه أصول الفقه»[3].

٣- وضع الشافعي لعلم الدلالة الأصولي:

أثر الخلاف المذهبي في وضع الشافعي لعلم الدلالة:

كان الإمام الشافعي يرقب تزايد اتّساع الفجوة ما بين مدرستي أهل الأثر وأهل النظر، حين التزمت الأولىٰ الاعتماد علىٰ الأثر المنقول في الاستدلال وفهم الخطاب، وتمادت الأخرىٰ في اعتماد الرأي عند الاستنباط وتفسير الخطاب، وقد عكس الإمام سفيان الثوري صورة هذا الافتراق المنهجي بين المدرستين في قوله: (يا أصحاب الحديث، تعلّموا فِقه الحديث، لا يقهركم أهل الرأي، ما قال أبو حنيفة شيئا إلاّ ونحن نروي فيه حديثا أو حديثين)[4].

---

(١) مجاز القرآن، ١/ ٨-٩.

(٢) ينظر: د/ أحمد خليل، دراسات في القرآن، (ص١٧)، ود/ بدوي طبانة، البيان العربي، (ص٥)، ود/ مهدي السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ص١٢.

(٣) المقدّمة، (ص٤٢٦).

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ١/ ٥٤٩.

وكان أوّل أمر التمايز بين هاتين المدرستين يقوم علىٰ مجرّد الافتراق في مناهج الاستدلال، مع اتّفاقِهم علىٰ وجوب المحافظة علىٰ مقصود الشارع، ثمّ بدأ هذا التمايز يمتدّ حتىٰ سمح بإحداث الفجوات المباعدة بينهما، كما هي الفجوة بين «أصحاب الرأي والقياس (الذين) حمّلوا معاني النّصوص فوق ما حمّلها الشارع، وأصحاب الألفاظ الظواهر (الذين) قَصّروا بمعانيها عن مراده...»[١]، ومن مظاهر تداعيات الفجوة بين المدرستين أنّ «الأوّلين – أهل الأثر- يذمّون الآخرين بنبذ السنة واتّباع الرأي، والآخرين – أهل النظر- يذمّون الأوّلين بالجمود وضعف الفكر»[٢]، ويتحدّث ابن تيمية عن المناخ العلمي والمذهبي نهاية القرن الثاني ويصف بعض تداعياته بقوله: «صار من أسباب الفتنة أنّ **نَقَلة الآثار قلّ فيهم الفقهُ والعقلُ**، كما أنّ **ذوي النظر والاعتبار ضعُفَ علمهم بآثار النبيين**، ولن يتمّ الدينُ إلا بمعرفة النبوية السلفيّة وفقهٍ لِما قصدوه من المعاني الدينية»[٣].

وأبرز ما يمكن أن يرصده الباحث في ظاهرة تباين المدرستين وتمدّد اختلافهما هو غياب (**الأسس**) التي تكون محلّ وفاق بين الطرفين في فهم الدّلالات الشرعيّة، فقد أنتج هذا الغياب (**أزمة أسس**) يفتقر لها الاجتهاد الشرعي عموما، والفقهي منه بوجهٍ خاصّ، فوجب استنهاض الهمم نحو تأسيسها ومعالجة الوضع المأزوم بها، كي يصطلح الفقهاء علىٰ قواعد دلالية **تجمعهم في الكليّات وتعذرهم في الجزئيات**، فكان الإمام الشافعي أكبر الموفّقين وأجدر المراقبين في تأسيس هذا المشروع المؤصّل لعلم الدلالة الأصولي، فالشافعي هو «أوّل مَن سَنّ قواعِدَ عامّة لاستنباط الأحكام والدّلالات من القرآن الكريم، معتمداً أساساً علىٰ القياس والفهم العميق لمعاني اللغة العربية»[٤].

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٢٩٢.

(٢) الفاسي، الفكر السامي، ٢/ ٣٨٤.

(٣) جامع المسائل، المجموعة الخامسة، (ص٤١).

(٤) منقور عبد الجليل، علم الدّلالة، (ص١١٢).

وقد وجد الإمام الشافعي في هذا المعترك أنّ طائفة من أهل الأثر يأخذون بالأثر المرسل المنقطع ويتركون الاستدلال بالمقاصد والمعاني الشرعية الصحيحة، ووجد طائفة أخرىٰ من أهل النظر يخلطون الرأي الذي لم يسوغه الشرع بالقياس الذي أثبته الشارع، فلا يميّزون بينهما في الاستدلال، فقصد الشافعي معالجة قصور الطائفتين في تقنين علم الدلالة الأصولي ضمن مشروعه الواسع في وضع أصول الفقه، فكانت القاعدة الأساسية في بناء مشروعه هي أنّ «**في كلٍّ من الطريقتين خلَلٌ، إنّما ينجبر بالأخرىٰ، ولا غنىٰ لإحداهما عن صاحبتها**»[1].

تأسيس علم الدلالة في كتاب (الرسالة):

كان الإمام الشافعي علىٰ معرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها، وعلىٰ اطّلاع تامّ علىٰ العوائق والملابسات المُخلّة بالفهم الدّلالي الشرعي الصحيح، «فقد اشتغل في العربية عشرين سنة، مع بلاغته وفصاحته، ومع أنّه عربي اللسان والدار والعصر، وبها يُعرف الكتاب والسنة»[2]، وقد «مكّنه الله تعالىٰ من أنواع العلوم، حتىٰ عجز لديه المناظرون من الطوائف وأصحاب الفنون»[3]، كما كان يشاهد المجادلات العلميّة التي تتمّ بين العلماء ويدرك غورها، ولم يكن الخلاف بين الفقهاء والنظار مقصورا علىٰ أصول الأدلّة ومراتبها، **بل كان أعمق في دلالات النّصوص الشرعيّة**، وقد جرّهم ذلك إلىٰ مناقشات حول الألفاظ ونوع دلالتها، **وإذا انتقلت المناظرات إلىٰ الألفاظ ومدلولاتها كان المضطرب واسعا، وميدان الحوار متراميا**؛ وذلك لكثرة

(١) الدهلوي، حجة الله البالغة، ١/ ٣٣٣-٣٣٥.

(٢) النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٤٩، وقد جاءت الأخبار بأن الشافعي ممّن تُؤخذ عنه اللغة، وأنّه كان يحفظ أشعار هذيل بألفاظها ومعانيها، ينظر: نفس المرجع، وابن عساكر، تاريخ دمشق، ٥١/ ٣٧٥، والحموي، معجم الأدباء، ٦/ ٢٤٠٣، وابن كثير، طبقات الشافعيين، ١/ ٣.

(٣) النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٥٠.

طرائق الاستدلال الحاضرة في النقاش، كأوضاع العربيّة والقرائن الدلاليّة والأعراف الاستعماليّة والدلالات الشرعيّة، وغيرها كثير.

ولمّا وجد الشافعي تلك الثروة الهائلة من معالم الدلالات متناثرة غير منتظمة، ووجد الجدل قائما بين أصحابها، خاض غمارها بكفاءة العالم النّحرير، وقدرة الناقد البصير، حتّىٰ اهتدىٰ إلىٰ التفكير في **وضع معايير دلاليّة وقواعد استنباطيّة تضبط الجدل، ويتميّز بها الصّواب من الخطأ، وتكون أساس النّظر والاجتهاد.**

وأساس ذلك توجّه الشافعي إلىٰ وضع أصول الفقه وطرق الاستدلال، وقد كان لمسائل علم الدّلالة مكان كبير في هذا الوضع[1]، **ساعده علىٰ ذلك عربيّته الفصيحة، وأنّه كان فقيها تشغله قضايا التشريع أكثر ممّا يشغله شيء آخر**؛ لذلك لم يحصر مشروعه الأصولي الدلالي في الجوانب البيانيّة والبلاغيّة في القرآن والسنّة، **بل اهتمّ بكيفيّة خاصّة في استخلاص المضامين التشريعيّة والقوانين التفسيريّة التي يتمّ بها تفسير الخطاب الشرعي كما أراده الشارع**، وفي هذا المناخ العلمي ألّف الشافعي كتاب (الرسالة).

والحاضر دائما في خاطر الإمام الشافعي وهو يؤلّف (الرسالة) هو كيفيّة فهم معاني القرآن عند بناء الأحكام، كما هو أحد طلبات مُستكتب الرسالة عبد الرحمن بن مهدي[2] الذي طَلَب من الشافعي: (أن يضع كتابا **فيه معاني القرآن**، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ من المنسوخ من القرآن والسنّة، فوضع له كتاب الرسالة)[3]، وكان الشافعي يكتب (الرسالة) وهو علىٰ وعيٍ بفساد اللسان،

---

(١) ينظر: أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وأراؤه الفقهية، (ص، ٨٠، وص٢٩٧).

(٢) هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري، أحد كبار الثقات وحفاظ الحديث، وله فيه تصانيف، قال عنه الشافعيّ: لا أعرف له نظيرا في الدنيا، توفي سنة ١٩٨هـ.
[ينظر: الطبقات الكبرى، ٧/ ٢١٨، وتهذيب التهذيب، ٦/ ٢٧٩]

(٣) أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي، ١/ ٢٣٠.

وتفشّي اللحن بين العرب، وامتزاج العربية بالأعجميّة، مع ما يعانيه البعض من مرض العصبيّة المذهبيّة، وضمورٍ في فهم مقاصد الشارع ولوازم دلالاته، فكتب (الرسالة) وهو يعالج ذلك كلّه في تأصيل القواعد الدلاليّة الواقية من مساوئ الفهم وأغلاط الاستدلال[1]، واختصّت أبوابٌ كثيرة منها في بحث الدلالة، ومنها:

- (باب كيف البيان؟)[2]، وأردفه بخمسة أبواب عن البيان[3].
- (باب بيان ما أنزل من الكتاب عامًا يراد به العام ويدخله الخصوص)[4].
- (باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص)[5].
- (باب ما نزل من الكتاب عام الظاهر، يُراد به كله الخاص)[6].
- (باب: الصِّنْف الذي يُبَيِّن سياقُه معناه)[7].

أسس علم الدلالة الأصولي عند الشافعي:

اعتمد الشافعي في بناء علم الدلالة علىٰ ثلاثة أسس، هي:

الأساس الأوّل: كيفيّة البيان: وقد ابتدأ كتاب (الرسالة) بشرح (كيف البيان؟)؛ كي يكون لبّ أصول الفقه وجوهره هو: **كيف نفهم علاقة المبنىٰ بالمعنىٰ؟، وما الوجوه التي نفهم بها الخطاب؟**، فعدّد أوجه البيان علىٰ نحو:

- بيان لا يحتاج إلىٰ بيان، وهو ما بيّنه الله تعالىٰ لخلقه نصّا.

(١) ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع، ١/ ٢٦٨.
(٢) الرسالة، (ص٢١).
(٣) المرجع السابق، (ص٢٦-٣٤).
(٤) المرجع السابق، (ص٥٣).
(٥) المرجع السابق، (ص٥٦).
(٦) .المرجع السابق، (ص٥٨).
(٧) المرجع السابق، (ص٦٢).

- بيان مجمل القرآن بالسنة.
- بيان السنّة الذي استقلّت به، ممّا ليس لله تعالىٰ فيه نصٌّ وقد بيّنه الرسول ﷺ.
- بيان الاجتهاد الذي فرض الله طلبه علىٰ عباده، وابتلىٰ طاعتهم في الاجتهاد فيه[1].

بذلك التأصيل العام استطاع الإمام الشافعي جمع المتفرقين في فهم دلالة النّص علىٰ مائدة النّص، فما كانت دلالته ظاهرةً في النّص وجب التزامه، وما كانت دلالته مُستثمرةً من معنىٰ النّص ومقاصده ساغ الاجتهاد والنظر فيه؛ وذلك باعتبار «أنّ الله جل ثناؤه مَنَّ علىٰ العباد بعقول، فدلّهم بها علىٰ الفَرْق بين المختلف، **وهداهم السبيل إلىٰ الحق نصاً ودلالةً**»[2]، فالاجتهاد والرأي هما بالأساس اجتهاد في فهم النّص داخل مجاله التداولي؛ لذلك أبطل الشافعي الاستحسان باختراع العقل الخارج عن دلالة النّص، وقال: «ولا يقول بما استحسن، فإنّ القول بما استحسن شيءٌ يُحدِثه لا علىٰ مثالٍ سبق»[3]؛ لأنه «لو جاز أن نقوله علىٰ غير مثال من قياس يُعرف به الصواب من الخطأ، جاز لكلّ أحد أن يقول معناً بما خطر علىٰ باله»[4].

الأساس الثاني: آكديّة العلم باللسان العربي: فلا يزال الشافعي يؤكّد ذلك في أكثر من مناسبة؛ وعلّل ذلك بقوله: «وإنّما بدأت بما وصفتُ من أنّ القُرآن نزل بلسان العرب دون غيره: **لأنّه لا يَعلم مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب أحدٌ، جهِل سَعَة لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجِماعَ معانيه، وتفرقَّها**»[5]؛ لذلك استنهض الشافعي

(١) ينظر: الرسالة، (ص٢١).
(٢) المرجع السابق، (ص٥٠١).
(٣) المرجع السابق، (ص٢١).
(٤) الشافعي، جماع العلم، (ص١٤)
(٥) الرسالة، (ص٤٧).

أئمّة عصره إلىٰ معرفة اللغة العربيّة ووجوه بيانها وطرق دلالتها؛ لأنّه لا ينبغي للمفتي أن يفتي إلا وأن يكون «...**عالمـًا بلسان العرب**»[1]، فالعلم باللسان شرط من شروط معرفة مراد الشارع؛ لأنّ «**مِن جماع علم كتاب الله: العلمُ بأنّ جميع كتاب الله إنّما نزل بلسان العرب**»[2]، فاستجاب العلماء لذلك حتّىٰ تقاسم علماءُ الشريعة مع علماء اللغة صناعةَ النحو والإعراب[3].

الأساس الثالث: وضع المصطلح الدِّلالي: فإنّ أعظم ما أهمّ الشافعي هو السعي إلىٰ وضع المصطلحات الدّلاليّة التي يتبيّن بها مُراد الخطاب، وذلك بحسب مقتضىٰ اللسان وعرف الاستعمال وسياق الكلام، فاختطّ الشافعي خطته الدلاليّة الأصوليّة بوضع الأسس الاصطلاحيّة الدلالية التي يُبنىٰ عليها الفهم الصحيح، وتنقسم خطّة الشافعي المنهجيّة في وضع المصطلحات الدلاليّة إلىٰ أمرين، هما:

الأول: وضع مصطلح أدلّة الأصول: كتقسيم الأدلّة إلىٰ كتاب وسنّة وإجماع، بأسمائها الدّالة عليها، كما قال الكرابيسي[4]: (ما كنا ندرىٰ ما الكتاب والسنة والإجماع حتىٰ سمعناه من الشافعي)[5].

الثاني: وضع مصطلح دلالة الألفاظ: وهو أكثر ما أثاره الشافعي ولَفت انتباه النّاس إليه، إذ يختلف معنىٰ اللفظ اللغوي بحسب وضع الصيغة أو القصد أو

(١) الأم، ٩/ ٧٦ – ٧٧.

(٢) الرسالة، (ص٤٠).

(٣) ينظر: أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وأراؤه الفقهية، (ص١٧٤).

(٤) هو أبو عليّ الكرابيسي، نسبة للكرابيس، وهي الثياب الغليظة، فقيه متكلّم عارف بالحديث، من أصحاب الشافعيّ، له تصانيف في أصول الفقه، والجرح والتعديل، توفي سنة ٢٤٨هـ [ينظر: تاريخ بغداد، ٨/ ٦٣، وطبقات الشافعية الكبرى، ١/ ٣٤٣]

(٥) ينظر: النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٦١، والجندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك، ١/ ١٥٥، وابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩/ ٢٩، والسخاوي، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، ٢/ ٤٤٥.

الاستعمال أو السياق، وقد جاءت النصوص الشرعية علىٰ ذلك المعهود من اللغة، فبدأ بوضع الاصطلاحات التي تُعين علىٰ فهم اللفظ بحسب وضعه واستعماله وسياقه، وأوضح أنّ من الألفاظ قسما عامّا، وآخر خاصّا، وأنّ من العام ما يُراد به الخصوص، ومن الخاصّ ما يُراد به العموم، وأنّ منها: الظاهر، والخفي، ونحو ذلك[1]، وقد كَثُر النَّقل عنه في هذا الشأن، حتّىٰ نُسب إليه وضعها واختراع اصطلاحها[2]، كما قال معاصره الإمام أبو ثور: (لمّا قَدم علينا الشافعي، ودخلنا عليه وكان يقول: إن الله تعالىٰ قد يذكر العام ويريد به الخاص، وقد يذكر الخاص ويريد به العام، وكنّا لا نعرف الخاصّ من العام، ولا العام من الخاص،... فعلمنا أن كلامه ليس علىٰ نهجِ كلامِ غيرِه)[3]، وقال الإمام أحمد: (**لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتّىٰ ورد إلينا الشافعي**)[4].

ويجب هنا ملاحظة حداثة تلك الأوضاع الاصطلاحيّة، من حيث إنّه يلزمها كلّ ما يلزم حديث النشأة وجديد الوضع، من وجوب المعاهدة حتّىٰ تزداد رسوخا وشموخا، وتتمدّد تفريعا وتنويعا؛ لذلك أجمل الشافعي بعض المصطلحات في مصطلح واحد، كما أطلق علىٰ اللفظ الواضح اسم الظاهر، ولم يقسمه إلىٰ نصٍّ صريحٍ وظاهر محتمل، قال إمام الحرمين: «فأمّا الشافعي فإنّه يُسمّي الظواهر نصوصا في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر، وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإنّ النّص معناه الظهور...»[5]، وقال ابن تيميّة: «**لفظ المجمل، والمطلق،**

(١) ينظر: الرسالة، (ص٥٠).

(٢) ينظر: الخطيب، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٢٨- ٢٢٩.

(٣) أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي، ١/ ٢٢٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٢٥٧، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٧.

(٥) البرهان، ١/ ٢٧٩، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٤، والمنخول، (ص٢٤٣)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٧٣، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٨، وابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٢.

والعام، كان في اصطلاح الأئمة: كالشافعي، وأحمد، وأبي عبيد، وإسحاق، وغيرهم، سواء»[1].

٤- أثر تقعيد الشافعي في علم الدلالة الأصولي في عصره:

لقد قفز علم الدلالة الأصوليّة بفضل تأصيل الشافعي قفزات واسعة الخطىٰ، وكان لذلك الأثر البالغ في تصويب الفهم وتصحيح الفتوىٰ، وتقريب المدارك بين المدارس الشرعيّة، مع جمع أهل الحديث والرأي علىٰ أصول متقاربة يستقيان من مورد متقارب. ولقد حمَدِ أهل الحديث وكبار العلماء صنيع الشافعي ذلك، وعدّوه سببا – بعد الله– في تجديد الفقه، وبعثه بعد وضع أصوله، وإصلاح وسائل فهمه، وتبيين طرق دلالاته، ويشهد لذلك:

- قول الإمام أحمد: (**ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنونا، حتىٰ جاء الشافعي ومزج بيننا**)[2]، ويريد أحمد أنّ الشافعي: «أراهم أنّ من الرأي ما يُحتاج إليه، وتنبني أحكام الشرع عليه، وأنه قياس علىٰ أصولها ومنتزع منها، وأراهم كيفية انتزاعها، والتعلّق بعللها وتنبيهاتها»[3].
- قول الإمام أحمد: (**ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني حديث رسول الله ﷺ حتّىٰ قدم الشافعي فبيّنها لهم**)[4].
- قول الإمام أحمد:(**كان الفقه قفلا علىٰ أهله حتىٰ فتحه الله بالشافعي**،... ولولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث)[5].

---

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٩١، وينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٤٤.

(٢) ينظر: عياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ١/ ٩١، والشاطبي، الاعتصام، ٢/ ١٧.

(٣) عياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ١/ ٩١.

(٤) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق، ٥١/ ٣٤٥.

(٥) المرجع السابق.

- قول الإمام أحمد: (كان الشافعي فيلسوفا في أربعة: في **اللغة**، واختلاف النّاس، **والمعاني**، والفقه)[1].
- قول أحمد بن سيار المروزي[2]: (لولا الشافعي لدَرَس الإسلام)[3].
- قول الكرابيسي: (**ما فهمنا استنباط أكثر السنن إلا بتعليم الشافعي إيّانا)**[4].
- قول أبي هلال بن العلاء[5]: (منّ الله تعالىٰ علىٰ هذه الأمّة بأربعة، لولاهم لهلك النّاس، منّ الله تعالىٰ عليهم بالشافعي، **حتّىٰ بيّن لهم المُجمل من المفسّر، والخاصّ من العام**، والناسخ من المنسوخ، ولولاه لهلك النّاس...)[6].

ومن جملة هذه الشواهد المُحتفية بصنيع الإمام الشافعي نُدرك مدىٰ الأثر المنهجي الذي رسمه الشافعي في فقه الشريعة وفهم نصوصها، **فكان أثره فاعلا في عصره، وبقي كذلك فيما بعد عصره، وإلىٰ يومنا هذا، وإلىٰ ما شاء الله تعالىٰ**؛ وذلك «لأنّ الشّافعي يُمثّل فقهُهُ - تمام التمثيل - الفقهَ الإسلامي في عصر ازدهاره وكمال نموّه، فهو يجمع بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث بمقادير متعادلة، وهو الفقيه الذي ضبط الرأي، ووضع موازين القياس، وأوّل مَن حاول ضبط السنّة، ووضح الطرق لفهم القرآن والسنة، وبيان الناسخ والمنسوخ، وبهذه المحاولات، وسائرِ ما وضعه من أصول الفقه، قد وضع المبادئ الثابتة لصناعة الاستنباط وأصول

(١) ينظر: ابن كثير، مناقب الشافعي، (ص١٥٤).
(٢) هو أحمد بن سيار بن أيوب أبو الحسن المروزي، العَلَم الحافظ الفقيه، له كتاب في أخبار مرو، توفي سنة ٢٦٨هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ١/ ٣٩٨، وتهذيب التهذيب، ١/ ٥٣]
(٣) ينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩/ ٣٠.
(٤) ينظر: النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٦١.
(٥) هو هلال بن العلاء بن هلال بن عمر، الإمام الحافظ، ثقة متقدّم، توفي سنة ٢٨٠ هـ.
[ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٣/ ٣٠٩، وشذرات الذهب، ٢/ ١٧٦]
(٦) .أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي، ٢/ ٢٧٩

التخريج...»[1]، وبعد ذلك لا عجب أن يكون الإمام الشافعي «أوّل مَن سَنّ قواعِدَ عامّة لاستنباط الأحكام والدّلالات من القرآن الكريم، معتمداً أساساً علىٰ القياس والفهم العميق لمعاني اللغة العربية»[2].

* * *

(١) أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وأراؤه الفقهية، (ص١١).

(٢) منقور عبد الجليل، علم الدّلالة، (ص١١٢).

المطلب الثالث:

رسوخ علم الدلالة الأصولية في كتب الأصول

١- تمدّد تقعيدات الإمام الشافعي الدلاليّة ورسوخها في القرن الرابع:

استمرّت رسالة الإمام الشافعي سنوات طويلة تُسيطر علىٰ المشهد الأصولي والمنهج الاستدلالي بحسب ما أرادها مؤلفها، وبعد قرن من الزمان بدأ التحقيق والشرح عليها، مثلما شرحها الإمام أبو بكر الصيرفي في القرن الرابع الهجري وتبعه آخرون في عصره[1].

وقد تناول المؤلفون في هذه الحقبة المسائل الدلاليّة بالصورة التي كشفها الإمام الشافعي مع كثير من التأكّيد والتطوير، فاستكمل علم الدّلالة نموّه في هذه الحقبة من القرن الرابع مستصحبا قدرا كبيرا من المحافظة علىٰ ذات المصطلحات والأسس التي وضعها الإمام الشافعي، ولعلّ نظرة في مقدّمة الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ) لأصوله تجعلنا ندرك مدىٰ الوعي الناضج عند علماء الأصول لعلم الدلالة وأهميّته في الأصول، وقد قال الجصاص مُستفتحا أصوله: «**فهذه فصول وأبواب في أصول الفقه، تشمل علىٰ معرفة طرق استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله، وأحكام ألفاظه، وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب، والأسماء اللغوية،**

(١) .ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٧، ود/ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص٨٧)، ود/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع، ١/ ٣٢٧.

والعبارات الشرعية،...» ثمّ استفتح بباب (العام)[1]، وأطال الكلام في العام والخاص وأحكامهما، والمجمل والمفسّر وأحكامهما، والعامّ الذي أريد به الخصوص[2]. فدلّ ذلك على عناية الأصوليين في هذه الحقبة بعلم الدلالة الأصولي، وأنّه ركن ركين في تدوين الأصول وتأليفه.

ومن الموضوعات الدلاليّة التي تسلّمها الأصوليون في هذا القرن من عُهدة الإمام الشافعي، وأضافوا إليها مزيدا من الدّراسة:

- **مبحث البيان:** وهو من الموضوعات الرئيسية التي عُني الأصوليون ببحثها، ويُعدّ الجصاص الحنفي أبرز علماء هذه الحقبة الذين حرّروا مصطلح (البيان) ونقدوا تعريفه ووجوهه وأنواعه، على ضوء مدارسة الشافعي؛ فقد ناقش تعريف الإمام الشافعي القائل: «البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع...»[3]، بنقد عموميّاته وجُمله المجهولة[4]، وتُعدّ هذه المناقشة أحد مظاهر نموّ المصطلح الدلالي الأصولي وتطوّره، كذلك بحث الشاشي[5] الحنفي وجوه البيان بتفصيل أقلّ من الجصاص[6].

- **مبحث العموم والخصوص:** فقد توسّع علماء القرن الرابع بشرحه دلالتهما وتفصيلهما، ومدارسة الأحوال العارضة عليهما، فلا يكاد يخلو كتاب من

---

(١) .الفصول في الأصول، ١/ ٤.

(٢) .ينظر: المرجع السابق، ١/ ١٩، و١/ ٦٠، و١/ ٦٤، و١/ ٦٨، ١/ ١٨٢، و١/ ٢٠٩.

(٣) الرسالة (٢٢).

(٤) ينظر: الفصول في الأصول، ١/ ٢٣٨، و١/ ٢٤٧، و١/ ٢٤٩.

(٥) هو أحمد بن محمد بن إسحاق، نظام الدين الشاشي، نسبة لمدينة شاش وراء نهر سيحون، إمام الحنفية في عصره، له كتاب في أصول الفقه يُعرف بأصول الشاشي، توفي سنة ٣٤٤هـ. ينظر: [الجواهر المضية، ١/ ٣٩٢، والطبقات السنية، ٢/ ١٥٠]

(٦) ينظر: أصول الشاشي، (ص٢٤٥).

كتب الأصول في هذه الفترة من باب أو أبواب يختصّ بهما[1]، بالإضافة إلىٰ الكتب التي استقلّت بهذا التخصّص من علم الدلالة في هذه الحقبة، ككتاب (الخصوص والعموم) لأبي إسحاق المروزي[2].

- **مبحث المطلق والمقيّد**: فقد عقد لهما الشّاشي فصلا في أصوله وذكر بعض أحكامهما[3].
- **مبحث الأمر والنهي**: فقد بحثهما الجصاص[4] والشاشي[5] في أصولهما، وأكثر الباقلاني تفصيل أحكامهما ودلالتهما في (الصغير)[6]. وتُعدّ هذه المباحث بهذه الكيفية باكورة البحث في الأمر والنهي عند الأصوليين، ممّا وصل إلينا.
- **مبحث حروف المعاني**: وهو أحد المباحث التي ابتكر الأصوليون إدخالها في تأليف أصول الفقه في هذا العصر، وحظيت بمزيد بحث وعناية، فقد فصّلها الباقلاني[7]، وذكرها قبل ذلك الشاشي[8] والجصاص الحنفي[9]. وأهمّ الحروف التي ذكروها وفصّلوا في دلالتها: حروف العطف: (الواو، والفاء،وثمّ)، وحرف: (مِن) و(ما) و(أم)، و(إلىٰ)، و(حتّىٰ)، و(إذ)، و(في)،

(١) ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ٢/ ٨٧١.

(٢) ينظر: ابن النديم، الفهرست، .(ص٢٦٢)، وذكر د/ أحمد الضويحي أنّ أباالحسن الأشعري وإسماعيل النوبختي ألّفا في الخصوص والعموم مؤلفا مستقلا في هذه الحقبة، ينظر: علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ٢/ ٨٢٥.

(٣) ينظر: أصول الشاشي، (ص٢٩-٣٦).

(٤) ينظر الفصول في الأصول، ١/ ٢٨٠-٣٣٦.

(٥) ينظر: أصول الشاشي، (ص١١٦-١٧٥).

(٦) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير، ٢/ ٥.

(٧) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير، ١/ ٤٠٩-٤٢٠.

(٨) ينظر: أصول الشاشي، (ص١٨٩-٢٤١).

(٩) ينظر: الفصول في الأصول، ١/ ٢٩.

و(أو)، و(علىٰ)، و(الباء)، وغيرها[1].

٢- رسوخ علم الدلالة في المؤلفات الأصوليّة في القرن الخامس وما بعده:

امتزاج علم الدّلالة في التأليف الأصولي:

لم يكن سرّا ولا خافيا أنّ التأليف الأصولي يستحثّه دائما الوصول إلىٰ مراد الشارع من لفظه؛ «ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله علىٰ رسوله أصل العلم وقاعدته وآخيّته التي يُرجع إليها، **فلا يُخرج شيئا من معاني ألفاظه عنها، ولا يُدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها، ويفهم المراد منها**»[2]؛ لأنّ «الواجب فيما عَلَّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني **أن لا يُتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يُقصر بها، ويُعطي اللفظ حقَّه والمعنىٰ حقَّه**»[3]؛ لذلك عمد الأصوليون في عصر التأليف الذهبي الأصولي من القرن الخامس والسادس إلىٰ ترسيخ اللغة ومبادئها في علم الأصول، حتّىٰ شبّ الذهن الأصولي علىٰ هذا الوعي القاطع بأنّ اللغة أحد المبادئ الأساسيّة لإمداد علم الأصول بعلم الدّلالة، بما لا يقبل التراجع أو الشكّ؛ وذلك «لِتوقُّف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنّة، وأقوال أهل الحلّ والعقد من الأمّة، علىٰ معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء، وغيره ممّا لا يعرف في غير علم العربية»[4].

فأصبح علم الدّلالة ممتزجا في أصول الفقه بما لا يجوز سلخه عنه، حتّىٰ نجد

(١) ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين حتى نهاية القرن الرابع، ٢/ ٨٢٧.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٩.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٣٩٧.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٨.

الأصوليين ينصّون في مقدّمة تأليفهم الأصولي علىٰ قصدهم في إفراغ بعض أبواب أصول الفقه لعلم اللغة والدّلالة، ومن ذلك:

- قول البزدوي[1] الحنفي في خطبة كتابه: «وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها، وتعريف الأصول بفروعها»[2]، ويقول شارحه: «أي مع معانيها الدالة علىٰ الأحكام، مثل الخصوص والعموم، والحقيقة والمجاز، إلىٰ تمام الأقسام المذكورة»[3].

- قول الغزالي عن علم الأصول: «أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وجهات دلالاتها علىٰ الأحكام...»[4] والجهات الدلاليّة تعني مقتضيات علم الدلالة؛ لأنّ أصول الفقه «يَتَعرّض – في مباحثه – لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتِها وثبوتها، **ثمّ لوجوه دلالتها الجُمليّة، إمّا مِن حيث صيغتُها، أو مفهوم لفظها، أو مجرىٰ لفظها، أو معقول لفظها وهو القياس...**»[5].

- قول القرافي: «وأصولها (أي: الشريعة) قسمان: أحدهما: الُمسمّىٰ بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة **عن الألفاظ العربية خاصّة**، ومَا يَعْرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، **ونحْو الأمر للوجوب، والنّهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم**، ونحو ذلك...»[6].

---

(١) هو علي بن محمد بن الحسين، المعروف بفخر الإسلام البزدوي، أبو العسر، لعسر تصانيفه، فقيه ما وراء النهر بالمذهب الحنفي، توفي سنة ٤٨٢هـ من آثاره: كتاب في أصول الفقه، وشرح الجامع الكبير، والمبسوط.

[ينظر: الجواهر المضية (٢/ ٣٧٢)، وطبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ٢١٣)].

(٢) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ١١٨

(٣) المرجع السابق.

(٤) المستصفى، ١/ ٩.

(٥) المرجع السابق، ١/ ١٠، وينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٧.

(٦) الفروق، ١/ ٦.

رسوخ المبادئ اللغويّة في أصول الفقه:

لقد استوعب الأصوليّون مكانة اللغة في العلوم النظريّة، وأنّها أحد الأسس الرئيسة لنظرية المعرفة، لهذا لم يُمهلوا الحديث عنها وعن مبادئها، بل ابتدأوه في مقدّمات أصولهم وممهداته؛ كون اللغة أحد إمدادات الأصول، والتي تأخذ مكان البداءة من التأليف الأصولي قبل ما سواه من مسائل هذا الفنّ لتوقّفه عليها(١)، وذلك جزء – بكلّ حال– من علم الدلالة الأصولي، وقد استوفوا بيان المبادئ اللغويّة من ناحيتين:

الأولىٰ: المبادئ اللغوية الرياضية: غير المعنيّة بصلب الدّلالات، بل هي من رياضة علم الدلالة لا من ضروريّاته، فهي تجري مجرىٰ الرياضة الذهنية للإلمام بأحوال اللغات، مثل: تعريفها، ونشأتها، وبيان الواضع، وطرق معرفتها، وهل المعنىٰ للذهني أو للخارجي أو أعم منهما(٢)؟، وهل دلالة العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني(٣)؟، ونحو ذلك ممّا لا يعدو أن يكون رياضةً من رياضيات العلم لا من ضرورياته(٤). وبعضهم عدّ وضع تلك المسائل الرياضية في الأصول عاريا عن الصواب، إذ هي ليست من مسائله(٥).

الثانية: المبادئ اللغوية الأساسية، والتي تضع الأسس الدلاليّة للألفاظ، فهي مرجع لغوي ضروري لفهم الألفاظ الشرعية علىٰ لسانها العربي، وذلك مثل:

(١) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٩٢.، وقد أخر الغزالي أكثر مباحث المبادئ اللغوية، وتابعه ابن قدامة في الروضة ومختصرها الطوفي، ثم نبه الطوفي في شرح المختصر ١/ ٤٦٩: على أنه ينبغي تقديمها لكنّه ساير أصل المختصر.

(٢) ينظر: مطالب المبحث الأول من تمهيد هذه الدراسة.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٥..

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٩ والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٧٣، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٠٢، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ١/ ٩٥.

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات ١/ ٣٧-٣٨.

الحقائق اللغوية: (الوضعية والعرفية والشرعية)، ومبحث حروف المعاني، ومبحث الحقيقة والمجاز، والاشتقاق اللغوي، وانقسام اللفظ باعتبار دلالته، وانقسامه باعتبار معناه، وغير ذلك من المبادئ اللغوية ذات الصّلة الوثيقة بمباحث الدلالة.

وقد أسقط الأصوليون منهج الاستقراء والتدقيق في جزئيات اللغة التي يخوضها اللغويون بالعادة، بل كان خوضهم في أقسام الألفاظ والدلالات علىٰ وجه التفصيل المُهتمّ بمُحدِّدات الدلالة اللفظية، مثل الاشتراك والترادف، والحقيقة والمجاز، ونحوهما، فبحثوها وأفاضوا الجدل فيها، ويُلاحظ تأثّر التقسيم الأصولي للألفاظ في هذا المضمار بتقسيم المنطق والمناطقة، فقد استدعىٰ الأصوليون كثيرا من التقاسيم المنطقية للألفاظ، كما في انقسام اللفظ المفرد باعتبار تعدّد معناه وخصوصه إلىٰ جزئي خاص وكُلّي متعدد، وكلّما فحصنا تقاسيم الأصوليين في هذا المضمار لمسنا أثر علم المنطق فيها[1]. ولا عجب، فالناس في هذه التقاسيم عيال علىٰ أهل المنطق.

رسوخ شجرة الدلالات اللفظيّة في أصول الفقه:

وضع الأصوليون شجرة الدلالات اللفظيّة - في مؤلفات القرن الخامس الهجري وما بعده - علىٰ أساس راسخ ينطلق من انقسام الدلالة اللفظية إلىٰ قسمين، **أحدهما**: دلالة صيغ الألفاظ ونظمها، **والثاني**: دلالة فحوىٰ الألفاظ ومعقولها؛ وذلك لأنّ «**الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها، فتارة تُستفاد منها من جهة النّطق تصريحا، وتارة من جهته تلويحا، فالأوّل المنطوق، والثاني المفهوم**»[2] وبيان هذا التقسيم في الآتي:

أوّلاً: دلالة صيغ الألفاظ ونظمها: وهو الذي يعنيه الأصوليون من عربية ألفاظ الشريعة، وأنّ فهمها يتم بلسانها، وعليه فإن تحصيل ثمرة الدلالة لا تتمّ دون النظر

(١) ينظر: د/ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص٤٧).
(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

في مدلول الصيغة أوّلاً؛ «**لأنّ معظم نظر الأصوليّ في دلالات الصيغ**»[1]، كالنظر في صيغة الأمر والنهي، والعموم والخصوص، و النص والظاهر والمؤول، فالنظر في ذلك كلّه «نظر في مقتضىٰ الصيغ اللغوية»[2].

ثانيًا: دلالة فحوىٰ الألفاظ وضروراتها ومعقولها: وهي ما لم تباشره صيغة اللفظ، بل احتواه معناها، كدلالة اقتضاء النّص وإشارته وإيمائه، وهي دلالة عقلية، ولا تتمّ – أيضا- إلا بواسطة من اللغة، فاللغة مع عون العقل كاشفة عن فحوىٰ اللفظ غير المنطوق به، فمن حيث إن صيغة اللفظ لم تباشر الفحوىٰ احتيج إلىٰ العقل لاستخلاصه، ومن حيث إن العقل لا يستقل بإدراك الفحوىٰ دون معهود أهل اللغة احتيج إلىٰ اللغة؛ «**لأن الأغراض المعقولة والمعاني المُدركة، لا يُدخل إليها إلا باللغة الجامعة**»[3].

وعلىٰ هذا الأساس الراسخ تأصّلت شجرة دلالة الألفاظ وتفرّعت، والتي يتمّ بها حمل كلام الشارع علىٰ مقاصده، مثل: مباحث الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيد، وغيرها، وقد نهج الأصوليون نظمها في صلب التأليف الأصولي، وليس في مقدّماته أو مُمهداته، إذ هي جزء أساس من مادّة الأصول. واتّفقت كلمة الأصوليين علىٰ كيفيّة بناء شجرة الدلالة في الجملة وليس في كلّ التّفاريع والتفاصيل، كما خالفت الحنفيّة في بعض أقسام المفهوم[4]، وألغاه ابن حزم الظاهري من تأصيله[5]، إنّما في الجملة قامت شجرة الأصول علىٰ نوع من التراضي بينهم في أصولها واختلفوا في بعض فروعها.

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩١.

(٢) الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٤.

(٣) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١١، وهو من قول أبي سعيد السيرافي النحوي.

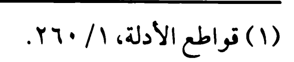
(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٣٧٣.

(٥) ينظر/ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٧/ ١١٥١.

وأميز اختلافهم في التفريع هو التزام الجمهور للتفريع (الثنائي) والحنفيّة للتفريع (الرباعي) في بعض أصول الشجرة الدلالية، والمقصود من أربعات الحنفيّة في التفريع هو تقسيم بعض أنواع الدّلالة الواحدة إلىٰ أربع دلالات متدرجة من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ، وقد ارتآه ابن السمعاني الشافعي محاولة لالتزام العدد أربعة، أكثر من مراعاة المعنىٰ الدلالي في التنويع، بمعنىٰ أنّهم يقصدون «إيراد أربعة أوجه في كلّ فصلٍ إيرادَ مَن لا ينظر إلىٰ معنىٰ، وإنّما ينظر إلىٰ صورة عددٍ تورده، ويكون قصده بلوغ العدد المقصود لا غير»[1]، والنّاظر في تقسيمات الحنفيّة يلحظ أن تنوّع صور المعنىٰ سبب مناسب لتقسيم الدّلالة بهذه القسمة الرباعية، كما سيتضح ذلك في الفصل الآتي إن شاء الله تعالىٰ.



(١) قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٠.



الفصل الثالث

أصول علم الدلالة الأصولية

ويشتمل علىٰ ستة مباحث:

المبحث الأول: دلالة الطلب

المبحث الثاني: دلالة الوضوح والخفاء

المبحث الثالث: دلالة العموم والخصوص

المبحث الرابع: دلالة الإطلاق والتقييد

المبحث الخامس: دلالة المنظوم وغير المنظوم

المبحث السادس: الدلالة المقاصدية

المبحث الأول

دلالة الطلب

ويشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة الأمر

المطلب الثاني: دلالة النهي

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الأمر ودلالة النهي

تمهيد:

في أهميّة دلالة الطلب:

يحتفي الأصوليون بدلالة الطلب ويجعلونها أعزّ أنواع الكلام، لأنّها أساس التكاليف الشرعيّة، وبها يتمكّن العبد من تحقيق العبوديّة، ومنذ أن خلق الله تعالىٰ آدم وحواء كلّفهما بالأمر والنهي، فقال: ﴿ وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ فَكُلَا مِنۡ حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[1]، فلا يخرج المكلّف من عُهْدة التكليف إلاّ بضبط دلالة الأمر والنهي فهما وامتثالا، فكان الرّاسخ في منهج الأصوليين إجلال دلالتي الأمر والنهي والعناية بشرحهما؛ «لأنّ عامّة خطاب الله عزو وجلّ وخطاب رسوله ﷺ غالبة علىٰ سبيل التكليف، لا يخلو إمّا أن تكون أمراً أو نهياً»[2]، ولأجل هذه القيمة الدلاليّة للأمر والنّهي أحلتهما جماعة من الأصوليين مكان الصدارة في مؤلفاتها.

قال الإمام السرخسي: «**فأحقّ ما يُبدأ به في البيان: الأمر والنهىٰ؛ لأنّ مُعظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتمّ معرفة الأحكام، ويتميّز الحلال من الحرام**»[3].

ومن منهجهم تقديم بحث دلالة الأمر علىٰ النهي؛ لأنّ الأمرَ طلبُ إيجاد الفعل، والنّهي طلب الاستمرار علىٰ عدم الفعل، فيقدّم الأمر من باب تقديم الموجود علىٰ المعدوم، وهو تقديم بحسب الشرف؛ إذ الموجود أشرف، ولو لوحِظ الترتيب الزمني لتَقَدّم النّهي، من باب تقديم العدم علىٰ الوجود؛ لأنّ العدم أقدم[4].

* * *

(١) الآية ١٩، من سورة الأعراف.

(٢) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩١.

(٣) أصول السرخسي، ١/ ١١.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٨، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٠.

المطلب الأول:

دلالـة الأمـر

١- تعريف الأمر:

الأمر في اللغة: تُطلق مادة (أمر) علىٰ أصولٍ عدّة[١]، يرجِع مجملها إلىٰ أصلين، هما:

الأول: القول الطّالب للفعل، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ﴾[٢]، وهو ضدّ النهي، ويقال: أمر يأمر أمرا، ه وأمره وأمر به، فهو أمير وآمر، ويُجمع علىٰ أوامر[٣].

الثاني: الفعل، والحال، والشأن، والشيء، والصفة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[٤]، ويقال: أمر فلان مستقيم، ويُجمع علىٰ أمور[٥].

---

(١) أوصلها ابن فارس إلى خمسة أصول، ينظر: مقاييس اللغة، ١/ ١٣٧-١٣٩، مادة (أمر)، وينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، (ص٣٦)، مادة (أمر).

(٢) من الآية ١٣٢، من سورة طه.

(٣) يُجمع الأصوليون على أن لفظ (الأمر) الطالب للفعل يُجمع على (أوامر)، وماعدا هذا المعنى من الشأن والحال والفعل وسواها يُجمع على (أمور)، إلاّ إنّ الزركشي في البحر المحيط، ٢/ ٨٠، ذكر أن أهل اللغة لم يُساعدوا الأصوليين على جمع أمر على (أوامر)، وأنّ الأمر عندهم لا يُكسّر إلا على (أمور)، وتكسيره على (أوامر) شاذّ لم يذكره منهم سوى الجوهري في الصحاح، إلا أنه استدرك هذا الشذوذ المزعوم بأنّ ابن جنّي كسّره على (أوامر) كنهي على (نواهٍ).

(٤) من الآية ١٥٩، من سورة آل عمران.

(٥) ينظر: الأصفهاني، المفردات، (ص٣٤)، مادة (أمر)، وابن منظر، لسان العرب، ٤/ ٢٧.

الأمر في الاصطلاح: تعدّدت تعريفاته في الاصطلاح الأصولي، والكثير منها تسلّمها الأصوليون بالنقد والنقاش، وعدّوا بعضها مُزيّفا غير مقبول، وقبلوا بعضها الآخر مع بعض التعديل لجوامعه وموانعه، ولم يحظ منهجهم الدّلالي علىٰ تعريف مشهور يرتضيه الجمهور، وذلك أنّ ماهيّة الأمر المتّفق عليها بينهم تنحصر في كونه طلب فعل لا طلب ترك، واختلفوا في أجزاء الماهيّة الأخرىٰ، مثل:

- هل الأمر حقيقة في القول مجاز في غيره كالفعل والإشارة، أو هو حقيقة في الكل؟.
- هل الاستعلاء شرط في الأمر، بأن يكون علىٰ وجه الترّفع والقهر، أو لا يُشترط؟.

ونكتفي هنا بأقرب تعريفات الأمر الموضح لماهيته ولمنهج الأصوليين في تفصيل قيوده، وهو: **(استدعاء الفعل بالقول علىٰ وجه الاستعلاء)**[1].

فقوله: (استدعاء الفعل): أي طلبُه، وهو جنس، يتناول الأمر والشفاعة والالتماس، وخرج بقوله: (الفعل) النهي، لأنه استدعاء الترك[2]، وهذا قيد متفق عليه بين أهل الاصطلاح، فالأمر طلب الفعل إجماعا، ويختلفون هل هذا الطلب حقيقة في الإلزام مجاز في الندب، أو حقيقة فيهما جميعا؟[3]، وخرج بقيد: **(بالقول)**: ما كان أمرا بغير القول، كالإشارة والكتابة والفعل.

(١) وهو تعريف أبي الخطاب الكلوذاني في التمهيد، ١/ ١٢٤، وتابعه ابن قدامة في الروضة، ١/ ٥٤٢، وهو تعريف مشتهر عند الحنابلة والكثير من المتكلمين بألفاظ متقاربة، كما في تعريف ابن عقيل في الواضح ٢/ ٤٥٠، وأبي يعلى في العدّة ١/ ١٥٧: بأنّه: (استدعاء الفعل بالقول ممّن هو دونه)، وينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٩، وابن مفلح، أصول الفقه، ٢/ ٦٤٨.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٨.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٣٣.

اشتراط القول في الأمر الحقيقي:

اختلفوا في هذا القيد علىٰ أكثر من قول، ترجع في جملتها إلىٰ قولين، هما:

القول الأوّل: وجوبه في الأمر الحقيقي، فلا بدّ من القول الصريح، أمّا الأمر بالفعل والإشارة والرمز فهو مجاز، وهو قول جمهور الفقهاء[1].

ودليله أمران:

أوّلًا: تبادر معنىٰ القول عند إطلاق الأمر، والتبادر دليل الحقيقة، كما يقال: فلان لم يأمر اليوم بشيء، بمعنىٰ أنه لم يتلفظ بصيغة الأمر، مع كثرة أفعاله[2].

ثانيا: أنّ الأمر من أعظم المقاصد التخاطبيّة، فلا بدّ له من لفظ موضوع وقول مخصوص، أسوة بسائر المقاصد التي يجب التعبير عنها بلفظها المخصوص، كالتعبير عن الفعل في حال المضي أو الحال أ و الاستقبال بصيغة مخصوصة[3].

القول الثاني: عدم وجوب هذا القيد، فيصح الأمر الحقيقي في القول وغيره كالشأن والفعل والإشارة، فهو حقيقة في الكلّ، وقالوا ينبغي أن يُحذف من التعريف، أو أن يقال: استدعاء الفعل بالقول أو ما قام مقامه علىٰ وجه الاستعلاء[4]، وهو قول منسوب لبعض فقهاء المالكية والشافعية[5].

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩، والقرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٦)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨١، والطوفي، شرح مختصر الروضة/ ٢/ ٣٥٠.

(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٦)، والطوفي، شرح المختصر٢/ ٣٥٠، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٣٨٨.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٣٠، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٠٤

(٤) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٩-٣٥٠.

(٥) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٦)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨١، وأصول السرخسي، ١/ ٢٩.

ودليله: استعمال لفظ (الأمر) في الفعل والشأن والحال، في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾[1]، وفي معنىٰ السّمت والأفعال، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾[2]، وقوله: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[3] أي: أفعالهم، وتقول العرب: أمر فلان مستديم مستقيم، أي حاله وأفعاله، ودلّ الاستعمال علىٰ ذلك المعنىٰ دون قرينة، وذلك دليل الحقيقة[4].

ونوقش: بأنّه استعمال للأمر في غير حقيقته، بدليل القرينة اللفظية أو الحاليّة الصارفة عن الحقيقة إلىٰ المجاز، وهو كثير في القرآن، كما استعمله في معنىٰ القضاء في قوله تعالىٰ: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾[5]، واستعمله في معنىٰ يوم القيامة في قوله: ﴿ أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ ﴾[6]، في حين أنّ الأمر الحقيقي اقترن بالقول في قوله: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[7]، فحقيقة طلب الفعل هو القول[8].

الراجح- والعلم عند الله-: قول الجمهور الذي يجعل الأمر حقيقةً في القول مجازا في غيره.

ومسوّغ هذا الترجيح: أنّ ما كان حقيقة لا يجوز نفيه بحال، وذلك الشرط لازم لطلب الفعل بالقول، فإنّ الإنسان لو قال: ما أمرت اليوم بأمرٍ، كان صادقا مادام أنّه

(١) من الآية ٦٣، من سورة النور.

(٢) من الآية ٩٧، من سورة هود.

(٣) من الآية ٣٨، من سورة النور.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩.

(٥) من الآية ٥، من سورة السجدة.

(٦) من الآية ١، من سورة النحل.

(٧) من الآية ٨٢، من سورة يس.

(٨) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٠٦.

لم يأمر بقوله، ولو فعل أفعالاً، والحدود ينبغي أن تُقصر علىٰ حقائق المحدود، فساغ قصر الأمر علىٰ القول[1].

وثمرة هذا الخلاف: تعود إلىٰ مسألة الاقتداء بأفعال الرسول ﷺ، هل هو علىٰ الوجوب أو لا؟ وقد اتفقوا علىٰ أصل حجيّة أفعاله ﷺ، إذ «إنّنا مُتعبّدون باتّباع الرسول ﷺ والتأسّي به في أفعاله»[2]، فـ«**لا خِلاف بين الأمّة في الاستدلال بأفعال النبي ﷺ علىٰ الأحكام**»[3]، واختلفوا هل هي أدلة بمجرّدها؟ والخلاف فيها ينبني علىٰ هذه المسألة[4]، «فقال قوم: هي أدلة بمجردها، وقال قوم هي أدلّة إذا عُرف الوجه الذي وقعت عليه، واختلف الأولون فقال بعضهم هي أدلة بمجرّدها علىٰ الوجوب، وقال آخرون بل علىٰ الندب، وقال آخرون بل علىٰ الإباحة»[5].

ومنشأ الخلاف هو خلوّ الفعل من الصيغة الدالّة علىٰ حكمه، فكونه ﷺ صلّىٰ في الكعبة لا يدل فعله ﷺ بذاته علىٰ أنه فرض أو سنّة أو قضاء فائتة[6]. ولبعض الأصوليين تحقيق في المسألة يُفضي إلىٰ: (**أنّ أفعاله ﷺ موقوفة علىٰ دليلها، فما دلّ الدليل علىٰ أنّه واجب صير إليه، أو أنّه ندب أو إباحة صير إليه**)[7]، وما ظهر منه وجه القُربة ولم يظهر فيه وصف الحكم فإن جمهور الأصوليين وأكثر المحققين حملوه علىٰ النّدب[8].

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٣٠-٣١.
(٢) الكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٣١٣، وينظر: الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٣٠٣.
(٣) البصري، المعتمد، ١/ ٣٤٧،
(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩.
(٥) البصري، المعتمد، ١/ ٣٤٧،
(٦) ينظر: د/ محمد العروسي، أفعال الرسول ﷺ، (ص١٦٩).
(٧) وهو قول المحققين من المالكية والشافعية والحنابلة، ينظر: القرافي، شرح التقيح، (ص٢٨٨)، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٥٦، وأبو يعلى، العدة، ٣/ ٧٣٥، والكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٣١٣، وينظر نقل ابن حزم عنهم في الإحكام، ٤/ ٥٧٥.
(٨) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ١٢٣، والجويني، البرهان، ١/ ٣٢٢، والزركشي، ٣/ ٢٥٧-٢٥٨ والكلوذاني، التمهيد ٢/ ٣١٧.

وأمّا قوله في التعريف: (علىٰ وجه الاستعلاء): أي: يكون الأمر مُتكيّفا بكيفيّة استعلاء الآمر وترفّعه علىٰ المأمور، كالسيّد مع خادمه، والسلطان مع رعيّته[1]، فيدخل في هذا القيد: كلُّ أمر مُستعلٍ علىٰ المأمور، سواء أكان الآمر أعلىٰ رُتبة أم أدنىٰ من المأمور، مثل لو أمر الخادم سيّده بنبرةٍ مُستعلية، فهو أمر حقيقي. ويخرج بهذا القيد: الأمر الذي جاء علىٰ وجه الدعاء أو السؤال أو الترجّي.

وقد عبّر بعض الأصوليين بلفظ: (العلو) بدل الاستعلاء، واشترط بعضهم الأمرين جميعا، ومن الأصوليين من لم يشترط أيّا منهما[2]، والفرق بينهما واضح، وهو أنّ العلو من الصفات العارضة للناطق الآمر، بأن يكون أعلىٰ رتبة من المأمور، وأمّا الاستعلاء فهو من صفات كلامه وأمره، بأن يسوقه بكبرياء، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك[3].

اشتراط الاستعلاء في الأمر الحقيقي:

يختلف الأصوليون في اشتراط الاستعلاء للأمر الحقيقي، فبعظهم اشترطَه وبعضهم لم يشترطه. وقد تمسّك الأصوليون بدلالات لغويّة مرشدة لحسن الاستعلاء في الأمر الحقيقي أو عدمه، من ذلك: استدلال الذين اعتبروه شرطا بتحميق العقلاء للعبد حين يأمر سيّده علىٰ وجه الاستعلاء، إذ لا يسوغ في عرف اللغة أن يُعدّ هذا أمرا، **ونوقش**: بأن أمر العبد لسيّده هو لبيان الجزم عليه، وليس استعلاءً عليه، والجزم والإلزام خلاصة حقيقة الأمر[4].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٩.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٣٠، والسبكي، والإبهاج، ٢/ ٦ والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٤.

(٣) ينظر: السبكي، والإبهاج، ٢/ ٦.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٥١.

واستدلّ الذين لم يعتبروا لاستعلاء شرطا للأمر بقول الله تعالىٰ حكايةً عن فرعون: ﴿ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾[1]، فجعل القول الصادر منهم أمرا له، مع أنّهم أدنىٰ رتبة منه[2]، ولا يبدو لهذا الاستدلال وجاهة، فإنّ أمر الملأ لفرعون محمول علىٰ النصيحة والإشارة، بمعنىٰ: فماذا تشيرون عليّ أن أفعل؟[3].

واللائق بالأمر الشرعي هو تقييد حدّه بقيد (العلو)، فالآمر الشرعي هو أعلىٰ رتبة من المأمور، فلابدّ من تقييد حدّ الأمر الشرعي بما هو من خواصّه، أمّا الأمر الصادر من المخلوق، فإنّ الفقهاء قالوا: إذا خَاطَب بِها مَن هو فوقه لا يكون أمرا، ويتحوّل إلىٰ دعاء أو استشفعاء ونحو ذلك، وإن خاطب بها مَن هو دونه صار أمرا حقيقيا[4].

٢- صيغ الأمر:

عندما ترجّح عند جمهور الأصوليين نسبة الأمر الحقيقي إلىٰ القول أَخَذَ الأصوليّون يبيّنون الصيغة اللفظية الدالّة علىٰ الطلب والإنشاء دلالةً صريحة؛ لذلك نظر أكثرهم إلىٰ الألفاظ الخبريّة المُتضمّنة معنىٰ الطلب علىٰ أنّها حكاية عن الأمر، وليست هي الصّيغة الصريحة في الطّلب، وذلك كلفظ (كَتَب، وفَرَض، وأَمَر) فإنّها صيغ أفادت الأخبار عن حصول الأمر بأصل الوضع، بدليل تأكيد صيغة الأمر بالإخبار عنها، في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[5]، بما ينبئ عن مغايرة صيغة الأمر لصيغة التأكيد، كترتيب الثواب علىٰ امتثال الأمر، أو العقاب علىٰ مخالفته.

---

(١) من الآية ٣٥، من سورة الشعراء.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٣١، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٥٠.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٥١.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩.

(٥) من الآية ٢١، من سورة المائدة.

والظاهر من منهج الأصوليين هو تقسيم صيغة الأمر إلىٰ صريحة ومجازية، بيانهما في التالي:

أولا: صيغة الأمر الصريحة: وهي: (**صيغة فعل الأمر وما يقوم مقامه**)، **ففعل الأمر نحو**: (افعل) و (افعلوا) و (جاهد) و (جاهدوا)، كقول الله تعالىٰ: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[1]. **وما يقوم مقامه**: ثلاث صيغ مشهورة عند الأصوليين، كلّها جاءت في القرآن العظيم[2]، وهي:

١- **المضارع المجزوم بلام الأمر**: كقوله: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾[3].

٢- **اسم فعل الأمر**: كقوله: ﴿ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾[4].

٣- **المصدر النائب عن فعله**: كقوله: ﴿ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ ﴾[5].

ثانيا: صيغة الأمر غير الصريحة: وهي: (**الأساليب الدالّة علىٰ الإخبار بالأمر**)، ولها صور متعدّدة في اللغة، والملاحظ أنّ الأصوليين اعتمدوا في فهمها علىٰ السياق الدالّ علىٰ وجوب الفعل أو استحبابه؛ لأنّ الواجب أو المستحب هما عين المأمور به، وقد يتمّ الوجوب أو الاستحباب بغير صيغة الأمر الصريحة، فوجب اشتمال صيغة الأمر علىٰ كلّ الأساليب اللفظيّة الدّالة علىٰ الطلب، ومن ذلك صيغ الأمر غير الصريحة، وأبرزها الصيغ التالية:

١- **الخبر بمعنىٰ الأمر**: فقد يجيء لفظ الخبر ويُراد به الأمر، كما في مثل قول

---

(١) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٤٣، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩١، وتشنيف المسامع، ١/ ١٩٨، والعراقي، الغيث الهامع، ١/ ٢٥٠.

(٣) من الآية ٦٣، من سورة النور.

(٤) من الآية ١٠٥، من سورة المائدة.

(٥) من الآية ٤، من سورة محمد.

الله تعالىٰ: ﴿ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾[1]،فهو خبر بمعنىٰ (آمنوا)، لذلك جاء جواب طلبه مجزوما في قوله: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[2]، وقد يجيء لفظ الأمر ويُراد به الخبر، كما في قوله: ﴿ قُلْ مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا ﴾[3]، فلفظ (فليمدد) أمر بمعنىٰ الخبر، بمعنىٰ فسيمدّ له الرحمن مدّا[4].

ولأنّ الأصوليين يجعلون الأمر الحقيقي هو ما كان الإنشاء فيه صريحا، فإنّهم عدّوا الخبر بمعنىٰ الأمر من صيغ الأمر غير الصريح، واعتبروا به كإحدىٰ الدلالات الدالّة علىٰ الأمر[5]، وهو في منهجهم أبلغ في الدلالة علىٰ الأمر؛ «**لأنّ النّاطق بالخبر مريدا به الأمر: كأنّه نزّل المأمور به منزلة الواقع**»[6]، ولم تشفع بلاغة الخبر بمعنىٰ الأمر لِيكون صريحا في الأمر؛ لأنّ صيغة الخبر وصيغة الأمر يختلفان حقيقةً ويتضادّان وصفاً[7]، و لذلك يفضّل ابن العربي التعبير عن هذه الصيغة بقول: (**خبر عن حكم الشرع**)لا خبرا عن الأمر[8]. لكنّ عامّة الأصوليين أجازوا الصيغة الخبرية بمعنىٰ الأمر بطريق المجاز؛ «**والسبب في جواز هذا المجاز: أنّ الأمر يدلّ علىٰ وجود الفعل، كما أنّ الخبر يدلّ عليه أيضا، فبينهما مشابهة**»[9]. والسّياق هو الكاشف عن دلالة الأمر في الخبر، كما يدلّ بضرورة العقل بأنّ سياق هذا الخبر لا يصح إلا أمرا، كالأمر الوارد في خبر قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ

(١) من الآية ١١، من سورة الصف.

(٢) من الآية ١٢، من سورة الصف.

(٣) من الآية٧٥، من سورة مريم.

(٤) ينظر: ابن جني، المنصف، (ص٣١٨)، والرازي، المحصول، ٢/ ٣٤

(٥) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٣٩٩، والرازي، المحصول، ٢/ ٣٤، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤١، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٥.

(٦) السبكي، الإبهاج، ٢/ ٢١.

(٧) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ١/ ١٨٩، ٢٥٣، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٥.

(٨) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ١/ ١٨٩، ٢٥٣.

(٩) الرازي، المحصول، ٢/ ٣٥، وينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٤.

ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ ﴾[1]، فلا يصح تعريته عن الأمر وتجريده للخبر؛ لأنّ بعض المطلقات لا يتربصن، وخبر الله صادق لا يتخلّف، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ ﴾[2]، «فإنّ السّياق يدل علىٰ أنّ الله تعالىٰ أمر بذلك، لا أنّه خبر، وإلا لَزِم الخلف في الخبر»[3].

٢- الاستفهام بمعنىٰ الأمر: وهي **(الجملة الاستفهامية التي يُراد منها وقوع الفعل والحض عليه)**[4]، فيخرج الاستفهام عن معناه الحقيقي إلىٰ معنىٰ الأمر، كقوله تعالىٰ: ﴿ ءَأَسۡلَمۡتُمۡ ﴾[5]، أي: أسلموا[6].

٣- حرف (علىٰ) الدالّ علىٰ تقررّ الحق في ذمة المجرور به: كما في قول الله تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾[7]، فقد أفاد حرف (علىٰ) تقرّر وجوب الحج علىٰ الناس[8]. وفي الحديث عن عائشة -رضي الله عنها-: قالت قلت يا رسول الله: هل علىٰ النساء جهاد؟، قال ﷺ: (عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة)[9].

(١) من الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٢) من الآية ٢٣٣، من سورة البقرة.

(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٣٢٠، وينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٠٠.

(٤) ينظر: د/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ، ١/ ١٨٠.

(٥) من الآية ٢٠، من سورة آل عمران.

(٦) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١/ ٢٥.

(٧) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٨) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣/ ١٦٧.

ويذكر بعضهم أنّ (لام التمليك) في قوله: (ولله) صيغة ثانية دالّة على الأمر. ولكن هل تستقل لام التمليك على الأمر دون (على الاستحقاقيّة)، الذي يظهر أنها لا تستقل، فإن استقلت فهي دالة على التمليك دون الأمر، كقول: (لفلان عشرة دراهم)، فهو تمليك محض، بخلاف قول: (لزيد على عمرو عشرة دراهم) فهو تمليك وإيجاب على الاسم المجرور.

(٩) أخرجه أحمد في مسنده، ٦/ ١٦٥، وابن ماجة في سننه، كتاب المناسك، باب الحج جهاد النساء، (ص٤٩٢)، رقم ٢٩٠١، وقال عنه ابن حجر في البلوغ ١/ ١٨٣: إسناده صحيح وأصله في الصحيح.

٤- مدح الفعل أو فاعله أو الوعد بثوابه: وقد ذكر العز بن عبد السلام لذلك ثلاثـًا وثلاثين صورة، مثل: كلّ فعل كسبي عظّمه الشرع، أو مدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به وأحبّه، أو رضي به، أو رضي عن فاعله، أو وصفه بالاستقامة أو البركة أو الطِّيب، أو نَصَبه سببا لمحبّته، أو لِثوابٍ عاجِلٍ أو آجلٍ، وغير ذلك[١]، كما مدح الله الخُلُقَ الحسن في قوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[٢]، ورضي عن الشكر بقوله: ﴿وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾[٣] وأحبّ فاعل التوبة بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّابِينَ ﴾[٤] .

٣- معاني الأمر:

نظر الأصوليون إلىٰ صيغة الأمر (افعل) وما جرىٰ مجراها، فوجدوها دالّةً علىٰ معان كثيرة غير معنىٰ طلب الفعل، وقد اتّفق الأصوليون علىٰ إن صيغة (افعل) ليست حقيقة في كلّ هذه المعاني؛ لأن أكثرها لا تُستفاد من مجرّد الصيغة، بل لا بدّ من قرائن وقيود تدل علىٰ حمل الصيغة عليها[٥]، «**وإنّما تتعدد المحامل بالقيود**»[٦]. فخاضوا في هذه المعاني تعدادا وتمثيلا، قاصدين بيان معاني الصيغة الطارئة علىٰ أصل الوضع، فلا يشتبه الطارئ بالأصل، ومن هذه المعاني:

---

(١) ينظر: الإمام في بيان أدلة الأحكام، (ص٨٧)، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٤.

(٢) الآية ٤، من سورة القلم.

(٣) من الآية ٧، من سورة الزمر.

(٤) من الآية ٢٢٢، من سورة البقرة.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٤١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٢٢، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٥٢.

(٦) الجويني، البرهان، ١/ ٢١٧.

١- دلالتها على الوجوب، كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾[(١)].

٢- دلالتها على النّدب، كقوله: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم ﴾[(٢)]، فالأمر بالكتابة للنّدب عند جمهور العلماء، وعند بعضهم للوجوب[(٣)].

٣- دلالتها على الإباحة: كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا ﴾[(٤)].

٤- دلالتها على الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوٓا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾[(٥)].

٥- دلالتها على التأديب، كقوله ﷺ للغلام: **(كل ممّا يليك)**[(٦)].

٦- دلالتها على التعجيز، كقوله تعالى: ﴿ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾[(٧)].

وغير ذلك من أوجه المعاني التي تُعرَف بمخارج الكلام وسياقه، وبالدلائل التي يقوم عليها[(٨)]، وقد أوصلها بعضهم إلى أكثر من ثلاثين معنى[(٩)]، وعدّ الغزالي هذه

---

(١) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(٢) من الآية ٣٣، من سورة النور.

(٣) ينظر: المرداوي، التحبير، ٥/ ٢١٨٥، وقال: (وهذا لا يضر فإن الاستشهاد يجوز ولو على قول مِن أَقْوَال العلماء، لَاسِيّما فِي الْمحل).

(٤) من الآية ٢، من سورة المائدة.

(٥) من الآية، ٢٨٢، من سورة البقرة.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأطعمة، باب الأكل مما يليه، (ص٩٦٠)، رقم ٥٣٧٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب استحباب تخمير الإناء، (ص٩٠٢)، رقم ٥٢٦٩.

(٧) من الآية ٥٠، من سورة الإسراء.

(٨) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٥٠، والجويني، البرهان، ١/ ٢١٧، والغزالي، ٣/ ١٢٨، والرازي، المحصول، ٢/ ٣٩، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٢، والهندي/ نهاية الوصول، ٣/ ٨٤٦، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٠٧، وابن قدامة، روضة الناضر، ١/ ٥٤٦، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٢، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢١٨٤. والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٣٧٠).

(٩) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٢-٩٨.

الأوجه المسرفة في معاني الأمر إنّما هي «شغف منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإنّ قوله ﷺ: (كل مما يليك) جُعل للتأديب، وهو داخل في الندب، والآداب مندوب إليها»[1].

وقد أجمعوا علىٰ أنّ ما كان بمعنىٰ الدعاء أو التعجيز أو التهديد أو التقريع أو التخيير ليس أمرا حقيقةً، وأجمعوا علىٰ أنّ ما كان معناه الإيجاب فهو الأمر حقيقة، واختلفوا في النّدب، فذهب جمهورهم إلىٰ أنّه حقيقة في الأمر، وقال بعضهم إنّه غير مأمور به ولا حقيقة فيه[2]. ورجّح ابن عقيل حقيقة جميع المعاني في الصيغة، «فهي من الدّون حقيقة سؤال، ومن المتوعد حقيقة تهديد، ومن الأعلىٰ للأدنىٰ أمر»[3].

والراجح - والعلم عند الله- أنّ الأمر حقيقة في مطلق الطلب، وهو القدر المشترك بين الإيجاب والنّدب، وما سوىٰ ذلك فمجاز، **ومسوّغ الترجيح:** أنّ صيغة الأمر الصريحة موضوعة في اللغة للدّلالة علىٰ ترجيح إيجاد الفعل بالأمر به، وهو القدر المشترك بين معنىٰ الوجوب والنّدب دون غيرهما، فوجب حصر حقيقة الأمر فيهما.

قرينة الأمر بعد الحظر:

يذهب كثير من الأصوليين إلىٰ أنّ الأمر بعد النّهي قرينة صارفة للأمر من الوجوب إلىٰ الإباحة، فجعلوا من قواعدهم الدلاليّة: **(الأمر بعد سياق التحريم يقتضي الإباحة)** [4]، كالأمر في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾[5]، بعد النهي

(١) المستصفى، ٣/ ١٣١.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٩.

(٣) الواضح في أصول الفقه، ٢/ ٤٥٨.

(٤) ينظر: الشيرازي، التبصرة (ص٣٩)، وأبو يعلى، العدّة، ١/ ٢٥٦، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٥٩، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٧٢.

(٥) من الآية ٢، من سورة المائدة.

الوارد في قوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[1]، لكنّها لا تطرد في كلّ مساقاتها، فقد تخلّفت في مثل قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2]، بعد قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم﴾[3]؛ إذ بقي الأمر بقتالهم علىٰ وجوبه، وقد استحسن بعض المحققين تحاشي هذا النقض بصياغة القاعدة علىٰ نحو: (**الأمرُ بعد الحظر يدلّ علىٰ رجوع الفعل إلىٰ ما كان عليه قبل الحظر**)، فالصّيد رجع حكمه إلىٰ ما قبل التحريم وهو الإباحة، وقتال المشركين المحاربين رجع حكمه إلىٰ ما قبل التحريم وهو الوجوب[4].

٤- مقتضى الأمر المطلق:

تحرير المسألة:

اعتبر الأصوليون بالقرائن المقيّدة لدلالة الأمر ومقتضاه، فإذا اقترن الأمر بقرينة الطلب الجازم أو غير الجازم، فإنّه يقتضي ما دلّت عليه قرينته[5]، و«إن اقترنت به قرينة فورٍ أو تَرَاخٍ، عُمل بمقتضاها في ذلك»[6]، أو « اقترن بالأمر قرينة تكرار...، أو قرينة مرة واحدة، وجب العمل بمقتضىٰ القرينة»[7]، فهذه القرائن هي التي يُعوّل عليها في فهم مقتضىٰ الأمر اعتقادا وامتثالا.

---

(١) من الآية ١، من سورة المائدة.

(٢) من الآية ٥، من سورة التوبة.

(٣) من الآية ٤، من سورة التوبة،

(٤) ينظر: آل تيمية، المسودة، ١/ ١٠٦، وابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٢٨)، والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٣٧٢)، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٢٣٢).

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٤١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٢٢، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٥٢، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٥٣.

(٦) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٦.

(٧) المرجع السابق، ٢/ ٣٧٥.

وإذا فوّض الأصوليون الأمر المقيّد إلىٰ قرينته، فإنّهم استغرقوا في دارسة الأمر المطلق من قيوده الزائدة علىٰ حقيقته، فشرحوا مقتضاه من حيث الإلزام والفهم والامتثال، علىٰ اختلاف بينهم في ذلك، وأثمرت دارستهم تلك أقولا كثيرة ترتّب عليها اختلاف في بناء الفروع علىٰ الأصول، ممّا جعل مسائل الأمر المطلق أحد مثارات الاختلاف بين الفقهاء، كما في مسألة اقتضاء الأمر المطلق للوجوب[1]، فلا عَجب أن تكون مقتضيات الأمر المطلق أبرز مباحث الأمر في كتب الأصوليين.

ويتردّد معنىٰ الأمر المطلق بين ثلاثة معان استهلكها الدرس الدلالي الأصولي بالتأصيل والتخريج، وهي:

- تردّدُه بين الوجوب والنّدب في نفسه.
- وتردّده بين المرة والتكرار بالإضافة إلىٰ المقدار.
- وتردّده بين الفور والتراخي بالإضافة إلىٰ الزمان[2].

وتلك التردُّدات هي أبرز مقتضيات الأمر المطلق، ومن خلال شرحها نستبين منهج الأصوليين في دلالة الأمر، وشرحها في الآتي:

أولاً: دلالة الأمر المطلق علىٰ الوجوب:

صورة المسألة وتحريرها:

إذا خلت صيغة الأمر عن القرائن الدالّة علىٰ معناها الطّلبي، فهل تقتضي الوجوب الذي هو أوفىٰ معاني الأمر؟، اتسع خلاف الأصوليين في المسألة علىٰ ما يربو خمسة

---

(١) ينظر: ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٢١)، والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٣٧٥)، ود/ مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، (ص٣٠٢).

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٥٩.

عشر قولا[١]، لكنّ أكثرها آراء لا يساعدها الدليل، أو هي تفريعات من أقوال أخرىٰ، **ومحلّ نزاعهم في المسألة في العلم بمراد الشارع من الأمر**، بمعنىٰ: هل أراد الإيجاب الجازم أم لا؟،وليس في وجوب طاعته فيما أراد به الإيجاب، فإن ذلك لا ينازع فيه إلا مكذّب به[٢].

وأسعد أقوال المسألة بالاعتبار هو ما كان فيها: **(معنىٰ ترجيح الفعل علىٰ الترك)**، بمعنىٰ اشتمال القول علىٰ الطلب الذي هو حقيقة الأمر، فعليها تعويل الأصوليين وتفريع الفقهاء المخرِّجين؛ «**لأن (افعل) تدلّ علىٰ ترجيح الفعل وينبغي أن يُوجَد**»[٣]، فقد «ثبت أن صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقتضاء، فالفعل المطلوب لا بدّ وأن يكون فعله راجحا علىٰ تركه: فإن كان ممتنع الترك. كان واجبا، وإن لم يكن ممتنع الترك... فهو المندوب»[٤]، لذلك استبعد بعض محقّقي الأصول القول بحمل الأمر المطلق علىٰ الإباحة وأخرجوه من الاعتبار؛ لأنّ الإباحة تقتضي استواء الترك والفعل، دون ترجيح أحدهما علىٰ الآخر[٥]، فينبغي حصر المسألة في الأقوال التي اقتضت ترجيح ما ينبغي أن يُوجَد، فهي آكد أقوال المسألة وأكثرها أثرا.

الأقوال في المسألة:

القول الأول: اقتضاء الأمر للوجوب: وهو قول الشافعي[٦]، وأحمد[٧]، وعامّة

---

(١) ينظر: ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٢١)

(٢) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنفل، ٧/ ٥٤.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٥.

(٤) الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤.

(٥) ينظر: المرجع السابق، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٥٥.

(٦) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٥٩، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٤٥، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٩.

(٧) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ٢٢٤، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٥٢، وابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٢١).

الفقهاء وبعض المتكلمين[1]، واختاره الرازي[2].

ولهم طائفة من الأدلة الشرعية واللغوية، منها:

١/ عموم النصوص الدالّة علىٰ وجوب طاعة أوامر الله وأوامر رسوله ﷺ وامتثالهما، كقوله تعالىٰ: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[3]، ووجهه: أن الله حذّر من مخالفة نبيّه ﷺ وتوعّد عليه، والمخالفة هو عدم امتثال الأمر أو الإخلال به، فوجب كون الامتثال واجبا، فإذا وجب ذلك في أوامر الرسول ﷺ فكذلك هو واجب في أوامر الله تعالىٰ.

٢/ النّص علىٰ أنّ الأمر للإلزام، كقوله ﷺ: **(لولا أن أُشقّ علىٰ أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاة)** [4]، ووجهه: أنّ الإجماع قائم علىٰ استحباب السواك عند كلّ صلاة، ولم يأمر به النبي ﷺ خشية المشقة، ولو لم يكن الأمر للوجوب والإلزام لَما ترتّب علىٰ الأمر به مشقة؛ لأنّ في تركه عقوبة، فدلّ علىٰ أنّ الأصل في الأمر الوجوب.

٣/ دلالة اللغة علىٰ اقتضاء الأمر للوجوب، من ذلك: أن لفظة (افعل) تمنع من الإخلال بها في اللغة، كما يقول أهل اللغة: (قلت لك: افعل فعصيتني)، وفي التنزيل: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾[5]، ولهذا يوصف تارك الواجب بالعاصي لأمر الله، ولا

---

(١) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٢٦٣، و البصري، المعتمد، ١/ ٥٠، والرازي، المحصول، ٢/ ٤٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٦.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٤٤.

(٣) من الآية ٦٣، من سورة النور.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، (ص١٤٣)، رقم ٨٨٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب السواك، (ص١٢٣)، رقم ٥٨٩.

(٥) من الآية ٩٣، من سورة طه.

يوصف به تارك المندوب، فدلّ ذلك خلوص صيغة الأمر للوجوب عند تجرّدها من القرائن[1].

القول الثّاني: اقتضاء الأمر للنّدب: وهو منسوب للشافعي في قولٍ له[2]، ولبعض الفقهاء، ولأبي هاشم الجبائي[3]، ولجمهور المعتزلة[4].

ولهم دليل من السمع وآخر من العقل:

فأما السمع: قوله ﷺ: (**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فَدَعوه**)[5]، **ووجهه**: أنّه جعل صورة الأمر من غير حتْمٍ، بل فوّضه لاستطاعة المكلّف، فدلّ علىٰ أنّه يقتضي النّدب، إذ لو كان للوجوب لَجزم الأمر كما جزم الانتهاء في النهي[6].

ونوقش: بأنّه لا دلالة في التفويض للاستطاعة علىٰ عدم الإلزام، فلم يقل: (فافعلوا ما شئتم) بل قال: (ما استطعتم)، **وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة**[7].

---

(١) ينظر هذه الأدلة والمزيد منها: الخطيب، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢١٩، والبصري، المعتمد، ١/ ٥٠، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٥٢، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤، والرازي، المحصول، ٢/ ٤٤، والهندي، نهاية الوصول٣/ ٨٥٧-٩٠٦.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٥٤، وأبو يعلى العدة، ١/ ٢٢٩، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٤٧.

(٤) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٢٦٢.

(٥) سبق تخريجه، (ص٣٣٤).

(٦) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٥٤، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٠٦، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٠٥.

(٧) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٣، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٠٧، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١١٢.

وأمّا العقل: فهو دخول المندوب في مطلق الوجوب، بناء علىٰ ترجيح فعل المندوب علىٰ تركه، فيكون المندوب بعض الواجب، من غير عكس، فوجب جعل الأمر المطلق حقيقة في المندوب لكونه مُتيقّنا، فنحمله علىٰ مطلق الرجحان(١).

ونوقش: بأنّه يستقيم دليلكم لو كان الواجب ندبا وزيادة، فتسقط الزيادة المشكوك فيها، وليس كذلك، فإنّه إذا صحّ جواز ترك النّدب فمن أين لكم جواز ترك الزيادة الواجبة في الوجوب؟، فإن لم تعلموه فقد شككتم في كون الأمر للندب، وإن علمتموه فمن أين لكم واللفظ المجرّد لا يدلّ عليه؟(٢).

القول الثالث: **أنّه حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والنّدب، ويجب فيه التوقّف علىٰ مرجّح خارجي**. فيكون من المتواطئ الدالّ علىٰ الوجوب والنّدب، لكنّ «الوجوب يمتاز عن النّدب بامتناع الترك، والنّدب يمتاز عن الوجوب بجواز الترك، وليس في الصيغة إشعار بهذين القيدين»(٣).

وهو القول المنسوب لأبي منصور الماتريدي(٤)، ومشايخ سمرقند(٥)، وهو

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٣، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٠٧، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٠٤.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٢.

(٣) الرازي، المحصول، ٢/ ٤٤، وينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٨، و المرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٠٥، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٦.
وتوقّف الغزالي في المسألة باعتبار أنّ الأمر مشترك

(٤) هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند)، متكلم أصولي، وفقيه حنفي، من مصنفاته: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، وتأويلات القرآن، ومأخذ الشرائع في أصول الفقه، توفي سنة ٣٣٣هـ.
[ينظر: الجواهر المضيئة، ٢/ ١٣٠، وهدية العارفين، ٢/ ٣٦]

(٥) ينظر:ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٣٠٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٤٨.

اختيار الإمام الغزالي[1]، والآمدي[2]، وأقرب المذاهب عند الشاطبي[3].

واستدلّوا لقولهم: بأنّ الشريعة استعملت الأمر بمعنىٰ النّدب والوجوب، ولا مرجّح لأحد هذه الاستعمالات إلا بعقل أو نقلٍ متواتر، والعقل لا مجال له في اللغات، والتواتر لم يثبُت، فليس في كلام العرب ما يُرشد إلىٰ اعتبار جهة من تلك الجهات، فدلّ علىٰ تشاكك اللفظ، فوَجَب التوقّفُ علىٰ مرجّح خارجي[4].

ونوقش: بأنّ المجاز أولىٰ من الاشتراك، فليكن حقيقة في الوجوب مجازا في النّدب، وإلا يلزم كون الأمر حقيقة في كلّ معانيه المستعمل فيها[5]، كما أنّ الدليل قد دلّ علىٰ تعيين الأمر للوجوب عند إطلاقه، وهو دليل سائغ في مثله، فلا ينبغي ردّه[6].

ويُمكن أن يجاب: بأنّ الاشتراك إذا ثبت بالدّليل وَجَب تقديمه علىٰ المجاز، ولسان العرب أنبأ عن استعمال صيغة الأمر في الوجوب والندب علىٰ السّواء، فساغ التقديم.

الراجح ومسوغاته: يترجّح – والعلم عند الله– القول الثالث القائل بأنّ الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، ويجب تفسيره بمرجّح خارجي.

---

(١) ينظر: المستصفى، ٣/ ١٣٦، وظاهر قول الغزالي أنّ صيغة (افعل) لفظ مشترك بين الوجوب والنّدب، وليس من المتواطئ.

(٢) ينظر: الإحكام، ٢/ ١٤٥.

(٣) ينظر: الموافقات، ٣/ ٤٩٤.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٦، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٩٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٥٢.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٦.

(٦) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٥٣.

ومسوغاته:

١- أنّ ماهيّة صيغة الأمر في اللغة تعني ترجيح الفعل علىٰ الترك، وهو القدر المشترك بين الوجوب والنّدب، أمّا معنىٰ الإلزام وعدمه فهو أمر زائد علىٰ الماهيّة، يجب تحصيله من خارج ماهيّة اللفظ.

٢- أنّ التوقّف علىٰ مرجّح خارجي يقتضي فائدة دلاليّة أخرىٰ، وهي تقليص الخلاف حول مدلولات الأوامر؛ لأنّ البحث عن قرائن خارجيّة خليقٌ بأن يحسم دلالات الأوامر ويخرجها من دائرة الخلاف، خاصّة وأنّه لا يكاد يخلو أمرٌ في الشريعة من قرينة سياقية أو خارجية ترجّح وجه الوجوب أو النّدب.

٣- أنّ جعل صيغة الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والنّدب يتضمّن - أيضا- فائدة دلاليّة أخرىٰ، وهي حمل الأوامر التي اشتملت أو احتملت الواجب والمندوب علىٰ الوجوب فيما يخصّ الأحكام الواجبة، وعلىٰ النّدب فيما يخصّ الأحكام المندوبة، كحمل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾[1]، علىٰ الأمر بفعل الصلاة المكتوبة وجوبا، وعلىٰ الأمر بفعل صلاة الوتر استحبابا؛ لأنّ الصيغة موضوعة للوجوب والنّدب علىٰ سبيل الاشتراك، فيحمل علىٰ جميع أوضاعه دون الحاجة إلىٰ قرائن خارجيّة، من باب حمل المشترك علىٰ جميع معانيه، **وذلك يُعفينا من القول بإجمال مثل هذه الصيغة.**

ثانيـًا: دلالة الأمر المطلق علىٰ التكرار:

صورة المسألة وتحريرها:

يقصدون بالتكرار هو تكرار فعل المأمور به مع الإمكان، أي: إمكان تكراره علىٰ وجه لا يستحيل عقلا ولا شرعا، وقد استدعىٰ الأصوليون هذه المسألة من أجل كشف

---

(١) من الآية ٧٧، من سورة الحج.

دلالة الأمر المطلق هل يقتضي ذلك التكرار أو لا يقتضيه؟؛ إذ لا يدلّ لفظه عليه ولا يمنعه، لكنّ منهج بحثها لم يتجرّد للأمر المطلق، بل أدخل بعضهم عليها ما ليس منها، وكان ينبغي ألّا يندرج تحتها سوىٰ الأمر العري عن القرائن المقيّدة لمعناه[1]؛ لهذا أوصىٰ بعضهم بإخراج الصّور الآتية من المسألة:

١- **التكرار المؤدّي إلىٰ منع المكلّف من الاشتغال بما تقوم به حياته**: لأنّه من التكليف بما لا يطاق، ولا يصح عقلا، ومن لوازمه الفاسدة أن الأمر الثاني ينسخ الأمر الأول؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني، ولا يصح ذلك شرعا[2].

٢- **الأمر المعلّق علىٰ شرط أو سبب**: فيخرج من المسألة؛ لأنّ «المقترن بالشّرط ليس مطلقا، فالتكرار فيه لقرينة الشرط، لا لكونه أمرا»[3]، ونقصد بالشرط هنا الشرط الذي يحمل معنىٰ السبب، وهو المؤثر في حدوث المشروط، مثل اشتراط إرادة الصلاة لوجوب الطهارة في قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾، أما إذا كان الحكم متوقفا علىٰ الشرط من غير تأثير فيه - كشرط الإحصان للرجم في الزنا والاستطاعة في وجوب الحج - فإنه حينئذ ينبغي أن يدخل في محل النزاع؛ «**لأن الشرط غير مؤثّر في المشروط بحيث يلزم من وجوده، بل إنما تأثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه**»[4].

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٧١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٤٨.

(٢) ينظر: حاشية العطار، ١/ ٤٨٢، وعبّر الغزالي عن المسألة في المستصفى، ٣/ ١٥٩ بقوله: (يتردّد الأمر بين المرة الواحدة واستغراق العمر)، وكان ينبغي إخراج صورة الاستغراق عن التكرار.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٧٥.

(٤) الآمدي، الإحكام، ١/ ١٦٢، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٠٧، وأبو يعلى، العدة، ١/ ٢٧٦، والسمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٧٥.

٣- **الأوامر التي يلزم من تركها ولو لمرّةٍ واحدةٍ الجمع بين النقيضين:** فيجب استصحابها أبدا وخروجها من المسألة، كالأمر بتقوىٰ الله تعالىٰ والإيمان به، ولزوم حدوده، فإنّ عدم الإيمان به ولو للحظة واحدة يقتضي الكفر، والشخص لا يكون إلا كافرا أو مؤمنا، واجتماع ذينك النقيضين محال عقلا ومحرّم شرعا[1]، وعدّ إمام الحرمين إدخال الاعتقاد في المسألة «**غباوة وذهولا عن محلّ الخلاف**»[2]، وغفلة المكلّف عن الاعتقاد لا يضرّ؛ لأنّه في حكم المستصحب له[3].

وإذا تحرّرت المسألة علىٰ هذا النّحو هان الخطب فيها، وقلّ الخلاف عليها، ولأجل استبانة منهج الأصوليين فيها نقتصر علىٰ القولين الأشهر فيها.

الأقوال في المسألة:

القول الأول: يذهب إلىٰ أنّ الأمر للمرّة الواحدة، ويحتمل التكرار، أي لا يدفعه، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين[4]، ورواية عن الإمام أحمد، اختارها أبو الخطاب وابن قدامة[5].

وهو قريب من قول بعض محقّقي الأصول بأنّ «الأمر لا دلالة فيه البتّة علىٰ التكرار ولا علىٰ المرّة الواحدة، بل علىٰ طلب الماهيّة من حيث هي هي، إلّا أنّه لا

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٧٢، ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٦٩.
(٢) البرهان، ١/ ١٦٥، وبذلك يتّضح عدم وجاهة استدلال ابن القيم بهذه الأوامر على وجوب التكرار، لخروجها عن المسألة، ينظر: جلاء الأفهام، (ص٣٨٦).
(٣) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٩٧.
(٤) ينظر: الباجي، الإشارات، (ص٣٩)، وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٢/ ٥٤٦، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٤٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٥٥.
(٥) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٨٧، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٦٤.

يُمكن إدخال تلك الماهيّة بالوجود بأقلّ من المرّة الواحدة، فلا جَرَم دلّ علىٰ المرّة الواحَدَة من هذا الوجه»[1]، وهو قول إمام الحرمين[2] والآمدي[3] والرازي[4]، وابن الحاجب[5] والبيضاوي[6]، وهو أوجه من تعبير عامة الفقهاء، لأنّه يقرن دلالة المرّة الواحدة باستلزام الأمر لطلب الماهيّة، لا بِدلالة اللّفظ عليه، وحقيقة الأمر لا يدلّ علىٰ الكثرة ولا علىٰ القلّة.

ودليل هذا القول: أنّ صيغة (افعل) موضوعة لطلب إدخال ماهيّة الفعل في الوجود، فوجب ألا تدلّ علىٰ التكرار ولا علىٰ المرة، فإذا ثبت ذلك فلا بدّ من تحقيق الماهيّة المطلوبة بفعل المأمور به مرة واحدة، فصارت المرة الواحدة من ضروريات الأمر لا من دَلَالاته[7].

القول الثاني: يذهب إلىٰ أنّ الأمر المطلق يقتضي التّكرار، وهو المنسوب لأحمد وأصحابه[8]، ولأبي إسحاق الإسفراييني[9]، ولهم أدلّة سمّاها بعض الأصوليين شُبَهًا، وهي مأخوذة من اللغة والشرع.

ومن استدلالهم اللغوي: قياس الأمر علىٰ النّهي، فإنّ الأمر اقتضاء إثبات، والنّهي اقتضاء انكفاف، فيجتمعان في أصل الاقتضاء، فإذا تضمّن أحدهما استيعاب

---

(١) الرازي، المحصول، ٢/ ١٠٠.

(٢) ينظر: البرهان، ١/ ١٦٦.

(٣) ينظر: الإحكام، ٢/ ١٥٥.

(٤) ينظر: المحصول، ٢/ ١٠٠.

(٥) ينظر: شرح العضد، (ص١٦٦).

(٦) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤١٨.

(٧) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٩٩-١٠٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٥٥، وشرح العضد، (ص١٦٦)، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٦٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٧٦.

(٨) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٥٤٥، وآل تيمية، المسودة، ١/ ١١٢.

(٩) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٦٤، وشرح العضد، (ص١٦٦).

الأوقات كلّها كان الثاني في معناه، وقد اقتضىٰ النّهي وجوب الترك علىٰ الاتصال أبداً، فيقاس عليه الأمر[١].

ونوقش: بأنه قياس في اللغة، وقضايا الألفاظ لا تثبت قياسا عند العلماء[٢]، ثم إنّه قياس مع الفارق، فإنّ النّهي فعل واحد مستمرّ لا يقبل التّكرار؛ لأنّ معنىٰ التكرار هو الانتهاء من الفعل ثم العود إليه، وهذا لا يوجد في النهي، بخلاف الأمر فإنه يصح تكرار فعله[٣].

ثانيًا: من استدلالهم الشرعي: أنّ النبي ﷺ قال: **(أيّها النّاس: إنّ الله كتب عليكم الحج فحجّوا)** فقال الأقرع بن حابس[٤] يا رسول الله أفي كلّ عام؟ قال ﷺ: **(لا، ولو قلتها لوجبت، ولَما استطعتم)** [٥]، والأقرع عربي فصيح يفهم بمقتضىٰ اللسان، ولو لم يقتض الأمرُ التّكرارَ لم يحسن السؤال[٦].

ونوقش: بأنّ باعث السؤال هو اعتبار الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم التي تتكرر بتكرر أوقاتها، وليس اقتضاء الأمر المطلق للتكرار، وإنّما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأىٰ الحج متعلّقا بالوقت وهو متكرّر، وبالسبب أعني (البيت) وليس بمتكرّر[٧].

---

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٥٤٨، وأبو يعلى، العدة، ١/ ٢٦٦، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٢٠٠.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: شرح العضد، (ص١٦٧)، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٢٠٢.

(٤) هو الأقرع بن حابس بن عقال المجاشعي التميمي، أسلم مع أشراف تميم عام الفتح، كان شريفا في الجاهلية ومن المؤلفة، وقتل على رأس سرية في خراسان على عهد عثمان. [ينظر: الاستيعاب، ١/ ١٠٣، والإصابة، ١/ ٢٠٥].

(٥) سبق تخريجه، (ص٣٣٤).

(٦) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٥٤٧، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٣٩، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٦٩، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٢٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٢٤.

(٧) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٢، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٤٥، وحاشية العطار، ١/ ٤٨١.

الراجح ومسوغاته: يترجح – والعلم عند الله– القول الأول المتضمّن اقتضاء الأمر المطلق للمرّة الواحدة، وهو بصياغة المحققين منهم أوفق وأضبط، حين جعلوه مقتضيا لطلب الماهية، والمرة الواحدة من ضروريات تحقيق الماهية، وتكرير الفعل لا يمنعه اللفظ ولا يقتضيه، بل يثبت بالقرينة.

ومسوّغ الترجيح: هو قول النبي ﷺ في نفس حديث الأقرع بن حابس: (**ذروني ما تركتكم،... فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فَدَعوه**)، فقوله ﷺ: (**ذروني ما تركتكم**)، دليل علىٰ أنّ التكرار مطروح من اقتضاء الأمر المطلق، وقوله ﷺ: (**فإذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم**)، دليل علىٰ أنّ التكرار خارج عن اقتضاء الأمر المطلق، لأنه تكليف آخر يحتاج إلىٰ دليل آخر[١].

ثالثـاً: دلالة الأمر المطلق علىٰ الفوريّة:

صورة المسألة وتحريرها:

إذا خلا الأمر من تقييد زمن أدائه، فإنّ أداء المأمور به محتمل للفور عُقيب ورود الأمر، ومحتمل للفوريّة والتراخي علىٰ حدٍّ سواء، فهل هو علىٰ الفوريّة أو لا يلزمها؟، أمّا إذا صرّح الآمر بفوريّة الأمر، أو بتراخيه، أو بتأخيره، أو بتعليق الأمر علىٰ مشيئة المأمور، فقد وجب تقييده بما اقترن به اتفاقـاً[٢].

وقد استهلّ بعض محققي الأصول بحث المسألة بالتنبيه علىٰ الأمور التاليّة:

١- **مقابلة بعض الأصوليين الفورية بالتراخي في قولهم: (هل الأمر المطلق للفور أو للتراخي؟)، مقابلة خاطئة:** إذ لا يقصدون بعدم الفورية بأن الأمر للاستقبال المتراخي دون الفور، بل يقصدون «**أنّ الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصّصٍ**

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٢٣.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٢٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٦.

بوقت»[١]، فلا يتقيّد بوقت لأدائه، فيصح فورا ومتراخيا[٢]، وقد أجمع الفقهاء علىٰ أنّ الأمر المطلق لا يقتضي التراخي المحض[٣]، ومَن شذّ وجعله للتراخي فقد خرق الإجماع[٤]، أمّا التعبير بلفظ (التراخي) في المسألة فإنّه لا يصح إلا بشيء من التغاضي والتّسامح[٥].

٢- **يلزم من اقتضاء الأمر المطلق للتكرار اقتضاؤه للفوريّة:** فالفوريّة من لوازم التّكرار؛ لهذا حصر بعض الأصوليين تباحث المسألة بين القائلين بأنّ الأمر المطلق يقتضي عدم التكرار[٦].

٣- **حصر المسألة بفوريّة الأداء والفعل، دون اعتقاد الوجوب:** فاعتقاد وجوب الأمر المطلق والعزم علىٰ فعله يجب أن يكون فورا بلا نزاع[٧].

٤- **بناء الأقوال في المسألة علىٰ فروع المذهب وفتاوىٰ الأئمة:** فقد نسبوا القول باقتضاء الأمر للفور لأبي حنيفة وأحمد، وعدم اقتضائه له للشافعي، ولم ينصّوا عليه، بل هو من تصرفات الفقهاء في التخريج علىٰ فروعهم[٨]، ولعلّ رأي الأئمة في

(١) الجويني، البرهان، ١/ ١٦٩، والتلخيص، ١/ ٣٢٣

(٢) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٣٢٣، والسمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٧٨، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٣٨٨.

(٣) ينظر: والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٣٥، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٥٤، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٥٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٢٩، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٥٢.

(٤) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٥٤، وحاشية العطار، ١/ ٤٥٨.

(٥) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٣٢٣، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٤٨.

(٦) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٦٨، والتلخيص، ١/ ٣٢١، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٣٤، وأبو يعلى، العدة، ١/ ٢٨٢، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٥١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٥٨، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٥٤.

(٧) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٣٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٧٥، والصفي الهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٦١، وابن برهان، نهاية الوصول، ١/ ١٥١.

(٨) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٥٠، وينظر مناقشة السبكي لذلك في الإبهاج، ٢/ ٥٩.

جواز تأخير الحجّ مع الاستطاعة هي المسألة التي هيّجت هذا الأصل الأصولي، فإنّ كثيرا من الأصوليين يبحث المسألة وهو يراعي مذهب إمامه في وجوب الحج علىٰ الفور، فقرّر المسألة الأصولية بناءً علىٰ الرّاجح في المسألة الفقهية[1].

الأقوال في المسألة:

في المسألة أقوال، نقتصر علىٰ القولين المشهورين فيها، كي نستبين منهج الأصوليين في المسألة من خلالهما، وهما:

القول الأول: عدم اقتضاء الأمر لمطلق الفوريّة، بل مهما فعل المُكلّف المأمور به مبادرا أو مؤخّرا كان ممتثلا، ولا إثم علىٰ التأخير، وهو قول أكثر الحنفيّة[2]، وأصحاب الشافعي[3]، واختاره جماعة من محققي الأصول، كالغزالي[4]، والرازي[5] والآمدي[6] وابن الحاجب[7] والبيضاوي[8].

واستدلوا باللغة والمعقول:

فمن دليلهم اللغوي: بأنه يحسن من السيد أن يقول لمأموره: افعل في الحال، وأن يقول: افعل غدا، ولو كان الأمر مقتضيا للفور لكان الأمر الأول تكرارا، والثاني

(١) ينظر: اصول السرخسي، ١/ ٢٦-٢٩، والسمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٨٧، ود/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٢٣٠).

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٥٤.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٦٨، والغزالي، المنخول، (ص١٧٧)، وابن برهان، نهاية الوصول، ١/ ١٤٨، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٥٢.

(٤) ينظر: المستصفى، ٣/ ١٧٢.

(٥) ينظر: المحصول، ٢/ ١١٣.

(٦) ينظر: الإحكام، ٢/ ١٦٥.

(٧) ينظر: شرح العضد، (ص١٦٩).

(٨) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ٢/ ٤٢٦.

نقضا، وهو غير جائز[1].

ومن استدلالهم بالمعقول: بأنّ الأمر بحسب الصيغة دالّ علىٰ مجرّد الطلب، ولا مزيد له علىٰ ذلك، وقد يرد الأمر عندما يكون المراد فورا تارة، وعندما لا يكون فورا تارة أخرىٰ، فلا بدّ من جعله حقيقةً للقدر المشترك بين القسمين إذا تمّ إطلاقه؛ دفعا للمجاز والاشتراك، فوجب كون فعل المأمور سائغا في الوقتين[2].

القول الثاني: اقتضاء الأمر المطلق للفورية، فيجب تعجيل مطلوب الأمر والإتيان به بعد وجوبه فورا، وهو ظاهر مذهب المالكية[3] والحنابلة[4]، والظاهريّة[5]، وقول بعض الحنفيّة كالكرخي[6].

واستدلّوا بأدلة من الشرع ومن المعقول:

فمن الشّرع: عموم الأدلة الدالّة علىٰ المسارعة إلىٰ الصالحات وفعل الواجبات، كقوله تعالىٰ: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾[7]، ووجهه: هو إن الأمر بالمسارعة يدلّ علىٰ وجوب التعجيل والبدار، ولا معنىٰ للقول بأنّ الأمر المطلق يقتضي الفور إلا ذلك[8].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ١١٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٢٧، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٦٠.

(٢) ينظر: المراجع السابقة، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٤.

(٣) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٨).

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٨١، والكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٢١٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٧.

(٥) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤١١.

(٦) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٥٤، وبادشاه، تيسير التحرير، ٢/ ١٨٨. مع ملاحظة أن أكثر المتكلمين الأصوليين ينسبون للحنفية القول بالفورية، وهو ليس كذلك في مصنفات الحنفية.

(٧) من الآية ١٣٣، من سورة آل عمران.

(٨) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤١١، .والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٦٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٨.

ونوقش: بأن منطوق الأمر في الآية وأمثالها يدلّ علىٰ المسارعة في فعل الخير والمغفرة، وأنّ فعل الأوامر الواجبة من أسباب الخير والمغفرة، فدلالتها علىٰ تعجيل الأمر هي من جهة دلالة الاقتضاء، والاقتضاء لا عموم له علىٰ الراجح، فيختصّ بوجوب تعجيل الأوامر المأمور بتعجيلها[1].

ودليلهم من المعقول: أنّ التأخير لو جاز، لكان إمّا لا إلىٰ غاية، أو إلىٰ غاية.

أمّا التأخير لا إلىٰ غاية: فهو مفوّت للمقصود بالكلية، لأنه إما أن يُؤخّره أبدا حتىٰ لا يلحق المكلف الإثم، فيخرج الأمر بذلك من الوجوب إلىٰ الندب، أو يُؤخّر ويلحقه الإثم بعد الموت، فقد أدّىٰ ذلك إلىٰ أن يكون الله تعالىٰ ألزمه إتيان عبادة في وقت مجهول، ولا يجوز أن يتعبّده الله بعبادة في وقت مجهول، كما لا يحوز أن يتعبّده بعبادة مجهولة.

وأمّا التأخير إلىٰ غاية: فهي إمّا أن تكون مجهولة فهي جهالة، أو معلومة فهي تحكّم بلا دليل مرجِّح، فإذا بطل هذان القسمان صحّ كون الأمر المطلق علىٰ الفور[2].

ونوقش: بالنقض بما لو صرّح بجواز التأخير، وبجميع الواجبات الموسعة والنذور والكفارات، فكلّ هذه الأشياء تُشكل علىٰ ما ذكروه[3].

الراجح ومسوغاته: يترجح – والعلم عند الله – القول الأول بأنّ الأمر المطلق لا يقتضي الفوريّة، مع اعتبار أفضيلة الوقت الأول.

ومسوّغاته: أمّا عدم اقتضاء الأمر المطلق للفور: فلوجاهة أدلّته؛ ولأنّ فعل الأمر الواجب في الوقت المتراخي يُعدّ أداءً لا قضاءً، فوجب اقتضاؤه للوقتين. وأمّا

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٧٠.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ١/ ٢٤٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٩.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ١٢٠، والهندي، نهاية الوصول، ٢/ ٩٦٦.

أفضليّة الوقت الأوّل: فلأجل أنه يتضمّن فضيلة المسارعة والسبق لفعل الخيرات؛ ولأنّ مصلحة الوقت الأوّل تفوق الوقت الثاني في بعض الاعتبارات قطعا، كالبدار في براءة ذمة المكلف.

٥- الاشتراك بين المباحث الكلامية ودلالة الأمر:

وجه الاشتراك بين بعض المسائل الكلاميّة ودلالة الأمر:

طالما أكّد الأصوليون في غضون المباحث الدلاليّة أنّ الأمر هو أحد أقسام الكلام، الذي هو: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار[١]، وحيث إنّ أول ما تناوله الأصوليون في الدرس الدلالي من أقسام الكلام هي دلالة الأمر، فقد صارت مباحثه نُزلا لبعض المسائل الكلامية المتعلّقة بالكلام بمناسبة هذا الابتداء، حالها كحال المسائل الكلاميّة التي تسلّلت إلىٰ أصول الفقه، فَقَبِلها الأصول علىٰ كُرْهٍ.

كذلك لم يكن المنهج الدّلالي الأصولي مضطرّا إلىٰ طرح تلك المسائل الكلاميّة، أو مستثمرا منها فوائد دلالية خالصة، بل جلّ ما في الأصول من المسائل الكلاميّة هي من آثار السبق الكلامي بين المعتزلة والأشاعرة في المنازعات الكلامية، وذلك لمّا تقصّد بعض المعتزلة بناء أصول الفقه علىٰ كثير من أصول الدين عندهم نافسهم الأشاعرة في ذلك القصد، فقادهم شيخ الأصوليين أبو بكر الباقلاني في كتاب (التقريب والإرشاد)، وقد عُني بوجه المخالفة فيه بينه وبين مخالفيه المعتزلة في المسائل الكلاميّة[٢].

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ٢١٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١١٩، والشيرازي، التبصرة، (ص٢٣)، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٢٨، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٥٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٣٠.

(٢) لقد اجتهد الإمام الباقلاني في عجن أصول الفقه بمسائل الكلام، وحشاه بالأصول الكلاميّة الأشعرية، حتى خشي معاصروه خروج أصول الفقه عن المنهج الذي اختطه واضعه الأول الإمام الشافعي، فكافح معاصروه هذا الانقلاب في أصول الفقه بتمييز أصول الشافعي=

وقد تتابع أكثر الأصوليين علىٰ تعميق الاشتراك بين الأصليين (أصول الدين وأصول الفقه)، خاصّة أنّ أكثرهم قد ألّف في ذينك الأصلين[1]، وشهد الغزالي بأنّ الأصوليين أكثروا من مسائل الكلام في الأصول «**لغلبة الكلام علىٰ طبائعهم، فحَمَلَهم حبُّ صناعتهم علىٰ خلطه بهذه الصَّنْعة**»[2]، حتّىٰ أوصىٰ بعض الأصوليين بالعدول عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام الذي لا ينبغي خلطه بهذا العلم، ولا ينبني عليه فقه عملي، فـ«**كلّ أصلٍ يُضاف إلىٰ الفقه لا ينبني عليه فقهٌ، فليس بأصلٍ له، وعلىٰ هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلّم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم،...**»[3]، كما أنّ المتابع لعلم الكلام يشهد بأنّ علماء الكلام «ليس لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة كثيرُ حظّ،... وإنّما نهاية رأس مالهم المجادلات الوحشة، وإلزام بعضهم بعضا في منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم»[4].

وحيث جلب الأصوليون بعض المسائل الكلامية إلىٰ مباحث الأمر الأصولي فقد ألزموا الأمر لوازمها، وألبسوه آثارها كأحد أقسام الكلام، والظاهر من هذه اللوازم هو فراغها من الثمرة الفقهيّة الخالصة، بل إنّ أبين آثارها العلمية قد صبّت في خانة المسائل الاعتقادية من علم الكلام؛ إذ هي بضاعة آرائهم الكلامية. ونقتصر هنا علىٰ أبرز تلك النظريات الكلامية المبحوثة في دلالة الأمر؛ لأجل استشفاف منهج دراستها في علم الدلالة الأصولي.

=عن أصول الأشعري، كذلك فعل أبو حامد الإسفراييني الذي اشتدّ على معاصره الباقلاني، واقتدى به أبو إسحاق الشيرازي بكتابي: التبصرة واللمع. ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢/ ٩٨.

(١) ينظر: د/ العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، (١٢-١٦).

(٢) المستصفى، ١/ ٢٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، و ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٣/ ٣٧.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ٢/ ٣٢٣.

المسألة الأولىٰ: هل للأمر صيغة؟:

ومنشأ المسألة عائد إلىٰ نزاع المتكلمين في حقيقة الكلام، هل هو موضوع للفظ اللساني أو للمعنىٰ النفساني؟، وقد سبق تفصيل أصل المسألة في تمهيد هذه الدراسة[١]، وأوضحنا منشأها الكلامي الذي جاء متأخرا مع القول بالكلام النفساني، وكان من لوازم القول بالكلام النّفساني عند بعض القائلين به المجافاة بين المعنىٰ والصيغة، فالمعنىٰ القائم بالنفس ليس له وضع مخصوص من الألفاظ[٢].

ولم يختلف النّاس بأنّ للأمر وسواه من أقسام الكلام صيغةً لفظيّة تدلّ عليه، وليس من شأن اختلافهم في حقيقة الكلام اختلافهم في حقيقة دلالة صيغ الألفاظ، بل لا يزال الناس يعتقدون أنّ «للأمر صيغةً مُقيّدة بنفسها في كلام العرب، من غير قرينة تنضمّ إليها، وكذلك النهي، وهذا قول عامّة أهل العلم»[٣]، حتىٰ أقحم الأصوليون مسألة الكلام النفساني في مبحث الأمر، ونقلوا عن أبي الحسن «أنّه لا صيغة للأمر والنّهي، وقالوا: لفظ (افعل) لا يفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضمّ إليه ودليل يتصل به»[٤]، وقد حاز الإمام الباقلاني علىٰ قصب السبق في تسريب هذه النظريّة الكلاميّة إلىٰ مبحث الأمر؛ وذلك حين نصّ في أوّل مبحثه علىٰ «أنّ الكلام علىٰ أصول المحققين معنىٰ في النفس، وهو ما تدل العبارات عليه. ولا تُسمّىٰ العبارات كلاما إلا تجوزا وتوسعا، فالعبارة إذاً دلالة علىٰ الكلام، وليست بعين الكلام، وهي نازلة منزلة الرموز والإشارات المعقبة أفهام المخاطبين»[٥]؛ ولأجل أنّ الكلام عبارة عن معنىٰ في النفس يجب أن يكون الأمر الذي هو أحد أقسامه كذلك «معنىٰ قائم

(١) ينظر: تفاصيل المسألة في مطلب اللفظ والمعنى من تمهيد هذه الدراسة.

(٢) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٢٤١

(٣) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٩.، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٨.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٩.

(٥) الجويني، التلخيص، ١/ ٢٤٠-٢٤١.

بنفس الآمر، فإذا أطلق الأمر في أبوابه فاعلم أننا نعني به المعنىٰ القائم بالنفس دون الأصوات وضروب العبارات»[1].

لقد منع الباقلّاني نسبة الأمر إلىٰ صيغته علىٰ وجه الحقيقة، بناءً علىٰ القول بالكلام النفساني، ذلك ما يقطع به كلامه السابق، وأدخل هذه النظريّة في مادة أصول الفقه، رغم أنّ الأصولي ليس له شغل في المعنىٰ النفساني، «**وإنما يتكلم الأصولي في اللساني؛ لأن بحثه فيه لا في المعنىٰ النّفسي**»[2]. فلن يتمكّن الأصولي من فهم دلالة أمر الشارع إلّا بواسطة دراسة الصيغة اللفظية الدالّة عليه، وما احتفّ بها من قرائن ومساقات، فالصيغة هي المادّة الأساس للدّرس الدلالي الأصولي، إلّا أنّ الباقلّاني لم يستطع التغافل عن مذهبه في الكلام النفساني عند الحديث عن الأمر في أصول الفقه، فأقام الصيغة مقام الأمر الحقيقي القائم بالنفس بالإنابة عنه.

ثم تلقّف الأصوليون هذه المسألة وأثبتوها في باب الأمر، وعَنْوَن لها أكثرهم بالتساؤل: (**هل للأمر صيغة بنفسه**)[3]، ونقلوا عن الأشعري قوله: ليس للأمر صيغة تخصّه، وإنّما تصير هذه الصيغة عبارة عن المعنىٰ القائم بالنّفس، وأن قوله هذا من لوازم مذهبه في القول النفساني، وقد استكثر عامةّ الأصوليين هذا القول، وجعلوه غريبا مخالفا لرأي عامةّ العلماء ولطبيعة اللغة المقتضي وضع اللفظ الدالّ بنفسه علىٰ مدلول الأمر[4]، حتىٰ قال ابن السمعاني: «وعندي أنّ هذا القول لم يسبقهم إليه أحدٌ من العلماء،... ولا يعرفه الفقهاء، وإنّما يعرفون قول: (افعل) حقيقة في الأمر،

(١) المرجع السابق، ١/ ٢٤٢.

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار، ٢/ ١٣٥.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٥٧، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٢٨، وأبو يعلى، العدة، ١/ ٢١٤، والشيرازي، التبصرة، (ص٢٢)، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٩، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٣٨، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤١، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٣٤.

(٤) ينظر: المراجع السابقة.

وقول: (لا تفعل) حقيقة في النهي»[1]و قال ابن قدامة: «وزعمت فرقة من المبتدعة: أنّه لا صيغة للأمر، بناءً علىٰ خيالهم: أن الكلام معنىً قائم بالنفس»[2].

وقد اخترع ابن بَرهان دليلاً لغويا لقول الأشعري لا يستقيم، وهو: كون الصيغة أمرا أو عبارةً عن الأمر لا يتلقّىٰ من جهة العقل، بل من جهة النقل، والمنقول عن العرب أنهم استعملوا هذه الصيغة في الجهات، وهي جهة الأمر والتهديد والتسخير والإباحة، وغير ذلك من المحامل، فدلّ علىٰ أنها مشتركة[3]. ويكفي في جواب هذا الاستدلال بعدم التسليم بالاشتراك، بل المجاز أولىٰ من الاشتراك، فهي حقيقة في طلب الفعل مجاز في الباقي، ثم إن الاشتراك ليس نقيضا للوضع، بل هو وضع لكلّ معنىً من معانيه علىٰ حِدة، وإنّما قد يخفىٰ علىٰ السامع المراد بالمشترك إذا أطلقه المتكلّم بسبب الاشتراك.

وقد خرّج إمام الحرمين والغزالي قول الأشعري هذا علىٰ أنّ مراده الحكم علىٰ صيغة (افعل) إذا أطلقت، هل تدل علىٰ الأمر بغير قرينة، أو لا تدل عليه إلا بقرينة؟، لهذا من الخطأ عندهما ترجمة المسألة بالقول: هل للأمر صيغة؟ فلا ينبغي أنْ يُنكر وجود صيغة تشعر بالوجوب؛ لأن قول الشارع: (أمرت) (وأوجبت) صيغة دالة علىٰ الأمر، وقوله: (نهيت) صيغة دالة علىٰ النهي، وهذا لا خلاف فيه[4]، لكنّ الآمدي استبعد هذا التخريج؛ «لأنّ قول القائل: (أمرتك وأنت مأمور)، لا يرفع هذا الخلاف، إذ الخلاف إنما هو في صيغة الأمر الموضوعة للإنشاء، وما مثل هذه الصيغ أمكن أن يقال إنها إخبارات عن الأمر لا إنشاآت»[5].

---

(١) قواطع الأدلة، ١/ ٤٩.

(٢) روضة الناظر، ١/ ٥٤٣.

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول، ١/ ١٣٩

(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٥٧، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٢٨، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩١.

(٥) الإحكام، ٢/ ١٤١.

وقد أثبت أبو حامد الإسفراييني[1] أنّ المسألة عديمة الجدوىٰ والثمرة الفقهيّة، فالخلاف فيها يؤول إلىٰ اللفظ والاصطلاح، ولا مشاحّة في الاصطلاح، كما نقل عنه ابن تيمية أنّه قال: «وذهب الأشعري ومن تابعه إلىٰ أنّ الأمر هو معنىٰ قائم بنفس الآمر، لا يفارق الذات ولا يزايلها،... وإذا كان هذا حقيقة مذهبهم، فليس يُتصوّر بيننا وبينهم خلاف في أنّ الأمر هل له صيغة أم لا؟،... ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر، وعندنا أنّ هذا هو أمر، وتدل صيغته علىٰ ذلك من غير قرينة، وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر، ولا دالا علىٰ ذلك بمجرد صيغته، ولكنه يكون موقوفا علىٰ ما بيّنه الدليل، فإن دلّ الدليل علىٰ أنه أريد به العبارة عن الأمر حمل عليه، وإن دلّ الدليل علىٰ أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حُمل عليه»[2].

المسألة الثانية: اشتراط الإرادة في الأمر:

يتّفق الأصوليون علىٰ اشتراط إرادة التكلّم بصيغة الأمر، وهي الإرادة (**الأمريّة**) «**فلا بدّ من إثباتها بإطلاق**»[3]، فلا يُسمّىٰ اللفظ الصادر من النائم ونحوه أمرا في الاصطلاح، ولو كان علىٰ صيغة الأمر باتّفاق[4]، واختلفوا في اشتراط إرادة الآمر إيقاع الفعل المأمور به، وهي الإرادة (**القدريّة**).

ولم يكن منشأ اختلافهم أصوليّا فقهيّا محضا، بل كان اعتقاديّا كلاميّا، يبحث في المشيئة والإرادة، وهو نقاش موروث من سؤال قديم، **يسأل عن وقوع الشرور**

(١) هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، أبو حامد، من أعلام الشافعية وعلماء العراق، له مصنف مطوَّل في (أصول الفقه) و(الرونق) مختصر في الفقه، وتوفي ببغداد سنة ٤٠٦هـ [ينظر: طبقات الفقهاء، (ص١٢٣)، وطبقات الشافعية الكبرى، ٢/ ٣٨٢].

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١٠٦-٢/ ١٠٨، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٧٣.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٣٧٥، والجويني، التلخيص، ١/ ٢٤٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٦١.

والمعاصي والآفات والكوارث، هل هي واقعة بإرادة الله ورضاه؟ وذلك سؤال سيطر علىٰ النّاس وأشغل الفلاسفة والحكماء قرونا طويلة قبل الإسلام وبعده، وجاء طرحه في بعض مناقشات الإسلاميين علىٰ شكل سؤال: هل يجوز أن يأمر الله بالشيء ولا يريده، أو لا يأمر إلا بما يريد[1]؟ ولمّا أراد علماء الكلام الإجابة عليه اختلفوا فيه في مباحث أصول الدين، ثم تسلّلت المسألة إلىٰ مبحث دلالة الأمر الأصولي بواسطة المتكلمين أهل العناية بالأصلين، فاختلفوا في دلالة صيغة الأمر علىٰ الطلب: هل يكفي فيها الوضع، أو لابدّ أن يكون الآمر مريدا للمأمور به؟[2].

قال بالأول الأشعري وجمهور المتكلمين من أتباعه، وقالوا: إنّ أمر الله تعالىٰ غير مستلزم لإرادة المأمور به، بل يكفي دلالة الوضع علىٰ الأمر، واستدلّوا بأنّ الله تعالىٰ يأمر بما لا يريد؛ كما أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه في قوله تعالىٰ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾[3]،ولم يرد الله تعالىٰ منه الذبح، إذ لو أراده لوقع[4]؛ وأيضـًا لو كان الأمر بالشيء متوقّفا علىٰ الإرادة لوقعت المأمورات كلّها بالأمر، ولم يوجد كفر ولا عصيان، وذلك باطل، فإنّ الله أمر الكافرين الذين ماتوا علىٰ الكفر ولم يؤمنوا[5].

وقال كثير من المعتزلة: لابدّ من إرادة الآمر للمأمور به[6]؛ واحتجّوا بأن صيغة الأمر تأتي بمعنىٰ الطلب والتهديد والتعجيز والتكوين، ولا يتميّز بعضها عن بعض

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩٣، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٣٨).
(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٥.
(٣) من الآية، ١٠٢، من سورة الصافات.
(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ٢١٦، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة ١/ ٥٣.
(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٣٩، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ١٥٥.
(٦) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٣٠٦)، والبصري، المعتمد، ١/ ٤٥، والرازي،المحصول،٢/ ١٩.

إلا بإرادة، فلا بدّ من الإرادة التي تميّز الأمر من النهي في قوله تعالىٰ: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾[1]؛ حتّىٰ لا يكون العصاة مطيعين بأن يفعلوا ما شاؤوا، وفي قوله: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ﴾[2]؛ حتّىٰ لا يكون إبليس مطيعا في استفزازه[3].

واعترض الأشاعرةُ علىٰ قول المعتزلة بلازمه، من حيث إنه يقتضي كون المعاصي مأمورا بها؛ إذ الكائنات كلّها مُرادة، أو «إنّها علىٰ خلاف إرادته، وهو شنيع، إذ يؤدِّي إلىٰ أن يكون ما يجري في ملكه علىٰ خلاف ما أراد، أكثر ممّا يجري علىٰ وفق إرادته، وهي الطاعات، وذلك أيضا منكر»[4]، والقول الشّنيع الذي قالت به المعتزلة هو قولهم: أراد الله من أبي لهب الإيمان، وأراد الشيطان منه الكفر[5]، وذلك يُفضي إلىٰ القول بصانعين، واحد للخير، وآخر للشر[6].

والمستبصر في المسألّة يُدرِك أنّ الفريقين أخطآ معًا، ومنشأ غلطهم أنّهم جعلوا: (**الإرادة والمشيئة، والرضا والمحبّة، بمعنىٰ واحد**)، ثمّ إنّ المعتزلة القدريّة يقولون: إنّ الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فلا يريده، والأشاعرة الجبريّة يقولون: ما وقع في ملك الله من الطاعات والمعاصي فإنّ الله يحبه ويريده إذ لا مُكره له، ثم إن أولئك النّفاة القدريّة يتأوّلون النصوص المثبتة لإرادة الضلال، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾[7]، وأهل الإثبات الجبريّة يتأوّلون النصوص النافية لرضىٰ الله عن الكفر والضلال، كقوله: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ

---

(١) من الآية، ٤٠، من سورة فصلت.

(٢) من الآية، ٦٤، من سورة الإسراء.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٣٠٧)، والبصري، المعتمد، ١/ ٤٤، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩٥.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٢٦.

(٥) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩٣.

(٦) ينظر: د/ العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، (ص١١٩).

(٧) من الآية، ١٢٥، من سورة الأنعام.

﴿ٱلْكُفْرَ﴾[1]، والذي عليه الجمهور وعامة الفقهاء هو تحقيق الفرق بينها، **فالإرادة والمشيئة غير الرضا والمحبّة**[2]؛ لذلك فإنّ الخلاف في المسألة لم يَرِد علىٰ محلٍّ واحد؛ إذ لم يتنبّه المختلفون إلىٰ أنّ الإرادة نوعان، هما:

الأولىٰ: الإرادة القدرية الكونية (إرادة التكوين): وهي الإرادة الخَلقيّة المتعلّقة بكل مُرادٍ، فهذه هي الإرادة الشاملة لجميع الموجودات، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[3]، وهي لا تستلزم محبة الله ورضاه.

الثانية: الإرادة الدينية الشرعية (إرادة التشريع): وهي الإرادة الأمريّة المتعلّقة بطلب المأمور به والكفّ عن المنهي عنه، ومعنىٰ إرادة الطلب هو محبّة الله لفعل المأمور من حيث هو مأمور به، وعدم رضاه عن فعل المنهي عنه، وتلك الإرادة تتضمّن المحبة والرضا، وهي بهذا المعنىٰ لا يأمر إلا بما يريد ولا ينهىٰ إلا عمّا لا يريد، لكنّها قد تقع وقد تتخلّف، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾[4]، فأوامر الله الدينيّة تستلزم إرادة التشريع ولا تستلزم إرادة التكوين، فقد يأمر الله بأمرٍ يريده شرعًا وهو يعلم سبحانه أنّه لن يقع كونًا وقدرًا[5]، «**ومَن عَرَف الفرق بين الموضعين، لم يلتبس عليه شيء من ذلك**»[6]، وفي الجملة فإنّ قوام الاعتدال في هذه المسألة هو «**اعتقاد أنّ المحبة غير الإرادة حقيقةً، ولا يُطلق أحدهما حيث يطلق الآخر إلا بدليل خاص**»[7].

---

(١) من الآية، ٧، من سورة الزمر.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١١٨، و٨/ ٤٧٤، ومنهاج السنة، ٣/ ١٥٨، والشاطبي، الموافقات/ ٣/ ٣٦٩-٣٧٣، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٧٤١-٧٤٣.

(٣) من الآية، ١٤، من سورة الحج.

(٤) من الآية، ٢٧، من سورة النساء.

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٣١، و١٨، ١٣٢، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٧٠، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٢٩٨).

(٦) الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣٧٣.

(٧) القاسمي اليمني، إيثار الحق على الخلق، (ص٢٣٢).

المسألة الثالثة: هل المباح مأمور به؟:

أحد أصول المعتزلة المُقرّرة في الديانات: وجوب اتّصاف المأمور به بالحسن، والمنهي عنه بالقبح، فالوجوب فرع عن الحسن والتحريم فرع عن القبح، والواجب لا يجب حتىٰ يكون حسنا، والمحرم لا يحرم حتىٰ يكون قبيحا[1]، ورتّبوا علىٰ ذلك وجوب كون المأمور به شاقّا علىٰ المُكلّف؛ لأنّ الحُسن يقتضي ترتيب ثواب التكاليف علىٰ المشقة[2]، وبمقتضىٰ هذا التقرير الكلامي استشكل المعتزلة كون المباح حكما شرعيّا، فأنكره بعضهم لانتفاء الحرج بفعله وتركه، فلا كُلفة فيه، ولا صفة حسنة زائدة علىٰ إباحته، ولا يستحقّ بفعله المدح ولا الثواب، فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف[3].

وقد اتّفق الأصوليون علىٰ دخول المباح في الحكم الشرعيّ، وعدّوا إخراجه منه شذوذا، **يقول إمام الحرمين**: «**إنكار الإباحة هجوم عظيم علىٰ الإجماع**»[4]، ويقول الآمدي: «اتّفق المسلمون علىٰ أنّ الإباحة من الأحكام الشرعيّة، خلافا لبعض المعتزلة»[5].

وحين أيّد الكعبي[6] المعتزلي إخراج المباح من الحكم الشرعي، استدعىٰ

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٤٢)، والجويني، التلخيص، ١/ ١٥٠.

(٢) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ١٥٠.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ١١/ ٥٠٣، ود/ العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، (ص٨٩).

(٤) البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٠٦

(٥) الإحكام، ١/ ١٢٤، وينظر: الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٤٥، وابن برهان، الوصول إلى الأصول/ ١/ ١٦٧، والشاطبي، الموافقات، ١/ ١٧٥، وشرح العضد، (ص٨٦)، وابن الساعاتي، نهاية الوصول، ١/ ١٨٥.

(٦) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى (الكعبية)، صنّف في الكلام، من ذلك: مقالات الإسلاميين، وتأييد مقالة أبي الهذيل، وغيرها، توفي سنة ٣١٩هـ
[ينظر: تاريخ بغداد، ٩/ ٣٩٢، ولسان الميزان، ٣/ ٢٥٥]

الإباحة للأحكام الشرعية من باب الأمر، فقال: «لا مباح، بل ما يُفرض مباحا فهو واجب مأمورٌ به»[1]، وأصل قوله ذلك أنّه «بناه علىٰ أنّ المباح حسن، ويحسن أن يطلبه الطالب لحسنه»[2]. ومن مساق كلام الأصوليين في المسألة يظهر أنّ الكعبي المعتزلي هو الذي اجترّ هذه المسألة من أصول الدين إلىٰ أصول الفقه، واختلفوا في مراده بكون المباح مأمورا به، فبعضهم قال: يريد أمر إيجاب، وقال آخرون يريد أمرا دون النّدب[3].

واستدلّ لمذهبه هذا: بأنّ كل عمل مباح هو ترك لحرام، وترك الحرام واجب، فكل مباح واجب. وأجابه الأصوليون بأنّها دعوىٰ باطلة، فلا نسلّم بأنّ المباح مأمور به بناءً علىٰ أن ّترك الحرام لا يتمّ إلا بالاشتغال بالمباح، وذلك بإمكان ترك الحرام بغيره، فلا يتعيّن الواجب هل هو المباح أو غيره[4]، واستكثر بعض الأصوليين قول الكعبي، وقالوا: «إن المباح غير مأمور به عند جمهور الأمة، سوىٰ طائفة من المعتزلة البغداديّة، وهذا قول شاذ خارج عن الإجماع»[5].

وقد تناسىٰ معظم الأصوليين أصل المسألة الكلامي، وأرجعوها إلىٰ مآخذ أصوليّة تكييفا واستدلالا، وذلك حين بنوها علىٰ خلافهم في مسألة: **هل الأمر**

---

(١) ابن الساعاتي، نهاية الوصول، ١/ ١٨٥. وينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٠٥، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/١٦٨، والآمدي، الإحكام، ١/ ١٢٤، وابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ٢٤٦، والمرداوي، التحبير، ٣/١٠٢٦، ود/ الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، (ص٢٥١).

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٥٢.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وابن الساعاتي، نهاية الوصول، ١/ ١٨٥، و الجويني، البرهان، ١/ ٢٠٥.

(٤) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٢٥٢، وشرح العضد، (ص٨٦)، والشاطبي، الموافقات، ١/ ١٩٥.

(٥) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ١١٩.

بالشيء نهي عن ضدّه؟، وفرّعوها كذلك علىٰ مسألة: **ما يتوصّل به إلىٰ فعل الواجب فهو واجب**، فينبغي أن ينتج عن هاتين المسألتين: أنّه إذا لم يتم ترك المحرم إلا بفعل المباح فالمباح واجب، لهذا استصعب بعض الأصوليين دفع دعوىٰ الكعبي بأن المباح مأمور به إذا سُلّم له هذا الأصل[1]، وجعل بعضهم الخلاف لفظيا[2]؛ إذ لا يمنع الجمهور كون المباح مأمورا به لعارض لا لذاته، فقد قال الشاطبي: «كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنّما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل، فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك»[3].

المسألة الرابعة: تعلّق الأمر بالمعدوم:

تكرّست هذه المسألة في مبحث الأمر الأصولي بأثرٍ كلامي محض، فحين تقرّر في أصول الأشاعرة الكلاميّة «أنّ الله تعالىٰ متكلّم بكلام أزلي، آمر بأمر قديم، وليس هناك مأمور أزلي»[4]، شغب عليهم خصومهم المعتزلة، فأوردوا عليهم سؤالا: لو كان كلام الله تعالىٰ أزليّا لتعلّق الأمر بالمأمورين قبل وجودهم؛ لأنّ من كلام الله تعالىٰ أمرا ونهيا، ولا يمكن أن يكون أمرٌ ولا مأمور.

وعلىٰ أثر هذا الإيراد اضطر الأشاعرة إلىٰ الالتزام بما ترتّب علىٰ أصلهم الديني الكلامي، فقالوا: يتوجّه الأمر للمعدوم، ولمّا جرىٰ تشنيع أكثر الطوائف علىٰ قولهم هذا قالوا: «لا نقول بكون المعدوم مكلفا بالإتيان بالفعل حالة عدمه، بل معنىٰ كونه مكلفا حالة العدم: قيام الطلب القديم بذات الرب تعالىٰ للفعل من المعدوم، بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب...»[5]، وفسّر بعضهم: الأمر قبل وجود المأمور، بأنّه

---

(١) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٦٩، ود/ النملة، الآراء الشاذة في أصول الفقه، ١/ ٦٠٣.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٢٦.

(٣) الموافقات، ١/ ٢٢٦.

(٤) ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٧٦، وينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ١٥٤.

(٥) الآمدي، الإحكام، ١/ ١٥٣.

أمر إنذار وإعلام، وليس أمر إيجاب علىٰ الحقيقة، وذهب أكثرهم بأنّه أمر إيجاب علىٰ شرط الوجود[1].

وقد أثبت إمام الحرمين باعث هذه المسألة الكلامي وعدميّة جدواها الأصولي الفقهي، مع بقاء لازم حيرته الكلامية فيها، فقال: «وهذه المسألة إنّما رُسمت لسؤال المعتزلة، إذ قالوا: لو كان الكلام أزليا لكان أمراً، ولو كان أمرا لتعلّق بالمخاطب في حال عدمه...، **فأقول إن ظنّ ظانّ أنّ المعدوم مأمور فقد خرج عن حدّ المعقول، وقول القائل إنه مأمور علىٰ تقدير الوجود تلبيس،** ...، وإذا لاح لك بقي النظر: في أمر بلا مأمور، وهذا معضل الأَرب، فإنّ الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس،... فهذا ممّا نستخير الله تعالىٰ فيه، وإن ساعف الزمان أملينا مجموعا من الكلام ما فيه شفاء الغليل»[2].

لكنّ هذا السؤال الذي حيّر إمام الحرمين لا يرد علىٰ مُتّبع المذهب الصحيح في كلام الله، والذي خلاصته أنّ كلام الله تعالىٰ متجدّد، وأنّه تعالىٰ لم يزل متكلّما متىٰ شاء، ويأمر بما يشاء متىٰ شاء[3]. وأنّ كلام الله تعالىٰ لا يُسمّىٰ أمرا ولا نهيا قبل توجّهه للمأمورين وتعلّقه بهم، فلا يُسمّىٰ المعدوم مأمورا قبل وجوده. ولا يلزم من ذلك عدم دخول المعدوم بالأمر حين نزول خطاب الأمر؛ لأنّ خطابه تعالىٰ عامٌّ مستمر للكافّة دون الحاجة إلىٰ قياس[4]، وقد دلّت النّصوص علىٰ خطاب المعدومين تبعا

---

(١) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٤٥١، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٠٥.

(٢) البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٩٣.

(٣) ينظر: المرداوي، التحبير، ٣/ ١٣١٢، وابن أبي العز، شرح الطحاوية، ١/ ١٩٠، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢١٨، و ١٢/ ٣٧-٣٨.

(٤) ينظر:، الشنقيطي، مذكرة أصول لفقه، (ص٣١٤)، ود/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٢٦٩).

للموجودين، كقوله ﷺ: (**تقاتلون اليهود، حتىٰ يختبيء أحدهم وراء الحجر...**)[1]، ومعلوم أن الوقت الذي أشار إليه ﷺ لم يأت بعد، وإنّما أراد بقوله: (**تقاتلون**) مخاطبة عموم المسلمين، ويستفاد منه جواز مخاطبة الشخص والمراد غيره ممن يقول بقوله ويعتقد اعتقاده، وهو يدلّ علىٰ دخول المعدومين بتلك المخاطبة نفسها لا بطريق الإلحاق[2].

لذلك يتوجّه القول بأنّ الخلاف في المسألة خلاف لفظي؛ «**لأنّ جميع العلماء مُطبقون علىٰ أنّ أوّل هذه الأمّة وآخرها إلىٰ يوم القيامة سواء في الأوامر والنّواهي**»[3].

* * *

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قتال اليهود، (ص٤٨٣)، رقم ٢٩٢٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أنه يكون الميت من البلاء، (ص١٢٤٦)، رقم ٧٣٣٥.

(٢) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٦/ ١٢٨، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٤).

(٣) الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٣).

المطلب الثاني:

دلالـة النهـي

١- تعريف النّهي:

النهي في اللغة: خلاف الأمر، وهو المنع والزجر، والنُّهية العقل، وجمعها نُهىٰ، سمّي بذلك لأنّه ينهىٰ عن قبيح الفعل[١]. وأصل مادة (نهىٰ) تدلّ علىٰ الغاية والبلوغ، فيقال: أنهيت إليه الخبر، أي: بلغته إياه، ونهيته عن الشيء، أي منعته لغاية وحكمة، ونهاية كل شيء: غايته[٢].

والنّهي في الاصطلاح: حدّ الأصوليون النّهي بتعريفات عدّة، وبينها تلاق في موانعها وجوامعها، نختار منها ما يُماثل اختيارنا لقسيمه (الأمر). **وهو: (استدعاء الترك بالقول، علىٰ وجه الاستعلاء)**[٣].

فقوله: (استدعاء الترك)، قيد خرج به الأمر[٤].

وقوله: (بالقول)، قيد خرج به طلب الكفّ والترك بغير القول كالفعل، والخلاف في هذا القيد في حدّ الأمر جار في حدّ النهي[٥].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٣٥٩، مادة (نهى)، وابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ٣٤٣، مادة (نهى).

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٣٥٩، مادة (نهى)، والمعجم الوسيط، (ص٩٦٠)، مادة (نهى).

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٩٥، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٣٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٨، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٥)،

(٤) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٨.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٧.

وقوله: (علىٰ وجه الاستعلاء)، قيد أثبت التحريم والكراهة، وخرج به السؤال والالتماس وسواهما من معاني النهي[1].

٢- صيغ النهي:

تدلّ علىٰ دلالة النّهي صيغ لفظية عديدة، أهمّها:

١- **صيغة (لا تفعل)**: وهي أهمّها وأوضحها في الدلالة عليه[2]، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾[3].

٢- **اسم الفعل الدال علىٰ النهي**: مثل (مَهْ) بمعنىٰ لا تفعل، و(صه) بمعنىٰ لا تتكلم[4].

٣- **فعل الأمر الدالّ علىٰ الترك والكفّ عن فعل الشيء**: مثل (اترك) و (ذر) و (كفّ) و(اجتنب)[5]، كقوله تعالىٰ: ﴿أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ ﴾[6].

٤- **الإخبار عن الشيء بالنهي والتحريم وبلفظ (ما ينبغي) ولفظ (ما كان)**: كقوله تعالىٰ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[7]، وقوله: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ﴾[8]، قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ﴾[9]، فتلك أخبار بمعنىٰ النهي[10].

(١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٤٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٨.

(٢) ينظر، الشوكاني، إرشاد الفحول/ ١/ ٢٧٨.

(٣) من الآية ٣٢، من سورة الإسراء.

(٤) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٨..

(٥) ينظر: منلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ١٥٧،

(٦) من الآية ٣٦، من سورة النحل.

(٧) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٨) من الآية ٩٠، من سورة النحل.

(٩) من الآية ٩٢، من سورة النساء.

(١٠) ينظر: د/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ، ١/ ٣٠٤.

٥- **ذمّ الفعل أو ذمّ فاعله أو الوعيد بعقابه**: وذكر العز بن عبد السلام سبعا وأربعين صورة لهذا النّهي، من ذلك: الفعل الكسبي الذي عَتَب الشارع علىٰ فعله، أو ذمّه، أو ذمّ فاعله لأجله، أو مقت فاعله لأجله، أو نفىٰ محبته إياه أو محبة فاعله، أو شبّه فاعله بالبهائم أو الشياطين، أو نصبه سببا لنفي الفلاح أو لعذاب عاجل أو آجل، وغير ذلك(١)، كذمّ الفعل في قوله تعالى: ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾(٢)،وذمّ فاعل الفساد في قوله: ﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ ﴾(٣)، والوعيد المترتب علىٰ أكل مال اليتيم ظلما بقوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًاۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾(٤).

٦- **الخبر بمعنىٰ النّهي**: وكما قيل: إنّ الخبر قد يقتضي الأمر، فإنّه أيضا قد يقتضي النّهي، وذلك إذا جاء الخبر علىٰ صيغة نفي ولم يطرد وقوعه، ولم يستمر مَخْبَرُه، بل تخلّف في بعض حالاته، فيُحمل علىٰ النّهي، كقوله تعالىٰ: ﴿ ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً ﴾(٥) وقوله: ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾(٦)، وقوله ﷺ: (**لا تُشدّ الرحال إلا إلىٰ ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصىٰ**)(٧)، وغيرها من الأخبار الدالّة علىٰ النّهي(٨)، وقيل: إن الخبر بمعنىٰ النّهي أبلغ من صريح النّهي، لِما فيه من

---

(١) ينظر: الإمام في أدلة الأحكام، (ص ١٠٥)، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٤.

(٢) من الآية ٤، من سورة العنكبوت.

(٣) من الآية ١٢، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ١٠، من سورة النساء.

(٥) من ٣، من سورة النور.

(٦) من الآية ٨٣، من سورة البقرة.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب فضل الصلاة مسجد مكة والمدينة، (ص١٩٠)، رقم ١١٨٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل الصلاة في المساجد الثلاثة، (ص٥٨٤)، رقم ٣٣٨٤.

(٨) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ١٥٦، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٦، والبرهان في علوم القرآن، ٣/ ٣٤٧.

إيهام أن المنهي يسارع إلىٰ الانتهاء، فهو مخبر عنه[1].

٣- معاني النهي:

يُستعمل النهي في معانٍ مُتعدّدة، أوصلها بعضهم إلىٰ خمسة عشر معنىٰ[2]، ومن المعاني المستثمرة من صيغة النّهي:

١- **دلالتها علىٰ التحريم**: وهو حقيقة في النهي إجماعا[3]، وذلك كقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[4].

٢- **دلالتها علىٰ الكراهية**: وهو حقيقة في النّهي كذلك، لأجل ترجّح معنىٰ الترك فيه علىٰ الفعل، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ ﴾[5]، فقد حثّهم علىٰ إنفاق طيب أموالهم، وكره لهم إنفاق رديئها[6].

٣- **دلالتها علىٰ اليأس**: كقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ ﴾[7].

٤- **دلالتها علىٰ الدعاء**: كقوله تعالىٰ: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾[8].

٥- **دلالتها علىٰ الأدب**: كقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾[9].

---

(١) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٣/ ٣٤٨..

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٥.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٧، وابن اللحام، المختصر في أصول الفقه، (ص١٠٣)، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٩.

(٤) من الآية ٣٣، من سورة الإسراء.

(٥) من الآية ٢٦٧، من سورة البقرة.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٥، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٨٠، وحاشية العطار، ١/ ٤٩٧.

(٧) من الآية ٧، من سورة التحريم.

(٨) من الآية ٨، من سورة آل عمران.

(٩) من الآية ٢٣٧، من سورة البقرة.

وتلك عينة من معاني صيغة النهي، ولها عند الأصوليين معاني أخرىٰ، كالتحقير والتحذير والإرشاد، وبعضها يستقل في نفسه، وبعضها لا يستقلّ ويدخل في غيره[1].

٤- اقتضاء دلالة النهي للفساد:

معنىٰ المسألة وأهميتها:

تبحث هذه المسألة أثر دلالة النّهي في المنهي عنه، فهل من صلاحيات دلالة النّهي إفساد العبادة أو المعاملة إذا وقع المنهي عنه فيها؟، ومعنىٰ لفظ (الفساد) مترتب علىٰ ما يقابله وهو الصحة، **فالصحة في الجملة هي**: ترتّب الآثار المقصودة من الفعل عليه، **والفساد في الجملة هو**: تخلّف الآثار المقصودة من الفعل عليه.

فصحة العبادة: براءة الذمة وسقوط المطالبة، **وفسادها**: وجوب الإعادة أو القضاء، **وصحة المعاملة**: هي بحسب غرضها، فغرض البيع - مثلا - هو دخول الثمن في ملك البائع والمبيع في ملك المشتري، وفساده عكس ذلك، وغرض الإجارة التمكّن من المنافع، **وفسادها**: عكس ذلك، وغرض الطلاق إيقاع الفُرقة، **وفساده**: عكس ذلك، وغرض الشهادة وجوب القضاء بها، **وفسادها**: عكس ذلك[2].

ومسألة اقتضاء النهي الفساد «**من مهمّات الفوائد وأمّهات القواعد، لرجوع كثير من المسائل الفرعيّة إليها، وتخريج خلاف الأئمة في مآخذهم عليها**»[3]، ويُخلص الأصوليون مباحث دلالةَ النّهي لبحث هذه المسألة، فأكثر اهتمامهم يصبّ فيها

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢١٨، والغزالي، المستصفى ٣/ ١٣٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٧، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٦، والعلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، (ص٦١)، و الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٥، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٨٠، وحاشية العطار، ١/ ٤٩٧.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٧١، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص٦٧-٨٠).

(٣) العلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص٦٠).

وهم يبحثون دلالة النّهي. ولو راقبنا فتاوىٰ العلماء للعامة لوجدنا أن طائفة كثيرة منها تستند إلىٰ هذه المسألة؛ **كون أكثر استفتاءات العامة تسأل عن مدىٰ صحة العبادات أو التصرفات التي لابسها شيء منهي عنه**، كما يسألون عن صحة صومهم أو بعض فروض مناسكهم، أو عن صحة عقودهم التي يبرمونها، ومنشأ السؤال غالبا هو ملابسة المسؤول عنه أو اختلاطه بتصرف منهي عنه.

تحرير المسألة:

أطال الأصوليون الحديث عن هذه المسألة، وكثرت أقوالهم فيها، ولاستبانة منهجهم الدّلالي فيها يجب تحريرها علىٰ النّحو الآتي:

الأول: المراد من النّهي في المسألة هو النّهي المطلق، أمّا النّهي المقيّد بقرينة تدلّ علىٰ فساد المنهي عنه أو صحته فإنّ الحكم لقرينته، ولا ينبغي أن يختلف فيه الأصوليون[1]، ومن القرائن الدالّة علىٰ الفساد ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: (**نهىٰ رسول الله ﷺ أن يستنجىٰ بروثٍ أو عظم، وقال: إنّهما لا يُطهران**)[2]، فإنّ نفي الطهوريّة عنهما دليل فساد الاستنجاء بهما، ومن القرائن الدالّة علىٰ الصحة قوله ﷺ: (**إذا كنت صائما فلا تجهل، ولا تسابّ، وإن جهل عليك، فقل: إني صائم**)[3]، فلم يفصّل النبيّ ﷺ حال السّابّ الأوّل هل هو صائم أو غير صائم،

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٣١، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٢٦، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد (١٠٣ - ١٠٦)، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٩٠، وابن بدران، نزهة الخاطر العاطر، ٢/ ١١٢.

(٢) أخرجه الدر قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء، ١/ ٨٨، وصحح إسناده، وقال الذهبي في تنقيح التحقيق، ١/ ٤٢: فيه يعقوب بن كاسب وهو ذو مناكير، وينظر: ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، ١/ ١٦٥.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ٤/ ١٩٣، وأحمد في مسنده، ٢/ ٢٤٥، وابن خزيمة في صحيحه، ٣/ ٢٤١، وابن حبان في صحيحه، ٨/ ٢٥٩، وصحح الألباني إسناده، ينظر: إرواء الغليل، ٤/ ٣٥.

فدلّ علىٰ صحة صيامه، وأنّ السبّ لا يقتضي فساده[1]، وهو مذهب عامة العلماء، وحُكي عن عائشة والأوزاعي أن الغيبة تُفطّر الصائم[2]، وجزم بالفساد ابن حزم انسجاما مع ظاهريته[3].

الثاني: **بحث مسألة اقتضاء النهي للفساد مُخّرج علىٰ نهي التحريم**، أمّا نهي الكراهة فالذي أشعَرَ به كلام الأكثرين وصرّح به جماعة أنّه لا خلاف في عدم اقتضائه للفساد[4].

الثالث: **إن كان النهي له جهة واحدة** - كالشرك والزنا - اقتضىٰ الفساد بلا خلاف، **أو كان النهي عن الشيء لعينه**، كنهي الحائض عن الصوم والصلاة، وكالنهي عن بيع النجاسات، وعن بيع الكلب، فإنّه يقتضي أيضـاً فساد المنهي عنه بلا خلاف[5].

الرابع: إذا كان للنّهي جهتان، هو من إحداهما مأمور به، ومن الأخرىٰ منهيّ عنه، فإن انفكّت جهة الأمر عن النهي فالنّهي لا يقتضي الفساد باتفاق[6]،وإن لم تنفك جهة الأمر عن النهي فإنّ الأصل فيه: اقتضاء النهي للفساد[7]، ولكنهم يختلفون في تحقيق الانفكاك في بعض الصور، فيحصل الخلاف في المسألة[8].

---

(١) ينظر: العلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد (١٠٣ - ١٠٦)

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر ٤/ ١٣١.

(٣) ينظر: المحلّى، ٦/ ١٧٧.

(٤) ينظر: العلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد (ص٦٣-٦٤).

(٥) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٨٠، والجويني، البرهان، ١/ ١٩٩، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص٦٣)، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٨٦، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ٨٤-٨٥، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٦)

(٦) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٦).

(٧) ينظر: المرجع السابق، والشافعي، الرسالة، (ص٣٤٧)، وابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٤٢، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٥٣٦، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ٨٤.

(٨) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٦).

الأصل اقتضاء النهي الفساد:

حين مدارسة هذه المسألة ينبغي من حيث المنهجية العلمية تصديرها بأنّ الأصل عند عامّة الفقهاء الأصوليين هو اقتضاء النّهي الفساد إذا كان له جهتان لا ينفك فيهما الأمر عن النهي، **وأساس ذلك الاقتضاء في الصورة غير المنفكّة يعود إلىٰ أنه يستحيل عند عامّة الأصوليين كون الشيء واجبا محرّما في عين واحدة، ومن جهة واحدة؛ لأن ذلك تكليف مالا يُطاق**[1]، لكنّهم يختلفون في بعض صور الانفكاك من عدمه، فمَن غلّب الانفكاك لم يقتض النهيُ الفسادَ عنده، ومَن لم يغلّب الانفكاك اقتضىٰ النهيُ الفسادَ عنده، وأسندوا ذلك الرأي الغالب عندهم في اقتضاء النهي الفساد فيما له جهتان لا تنفك إحداهما عن الأخرىٰ إلىٰ أدلة من **النّص والإجماع والمعنىٰ**:

فأمّا النّص: فقوله ﷺ: (**من عَمِل عَمَلا ليس عليه أمرُنا فهو ردّ**) [2]، فردّ المنهي عنه يوجب بطلانه وفساده[3].

وأمّا الإجماع: فهو استدلال الصحابة علىٰ فساد المنهي عنه بالنهي عنه، من غير نكير بينهم، كما احتجّ ابن عمر رضي الله عنهما علىٰ فساد نكاح المشركة بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[4]، وقال: (إن الله تعالىٰ حرم المشركات علىٰ المؤمنين، ولا أعلم من الإشراك شيئاً أكثر من أن تقول المرأة: ربها عيسىٰ وهو عبد من

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٥/ ٣٧٢، والأصفهاني، بيان المختصر، ١/ ٣٧٧، وأصول ابن مفلح، ١/ ٢٢٢، والشاطبي، الموافقات، ١/ ٣٦٤، وبادشاه، تيسير التحرير، ٤/ ٦٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، (ص٧٦٢) رقم ٤٤٩٣.

(٣) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٤٣، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٩٨، والعلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، (ص١١٢).

(٤) من الآية ٢٢١ من سورة البقرة.

عباد الله عز وجل)[1]، «ولم ينكر عليه منكر، فكان إجماعا»[2]، والإجماع وقع على أن النهي يقتضي الفساد في نكاح المشركة، وليس على تحريم نكاح النصرانية.

وأمّا المعنى: فهو أن النّهي على عكس الأمر، والأمر دليل الصحة، فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة، كما أنّ الأمر مصلحته راجحة، فيجب أن تكون مفسدة النهي راجحة؛ لأنّ الله لا يأمر إلا بما يحبه، ولا ينهى إلا عمّا لا يحبه، والله لا يحب الفساد، وذلك ضرورة كون النهي مقابلا للأمر، وأنه يجب أن يكون حكم أحد المتقابلين مقابلا لحكم الآخر[3].

واختلفوا في جهة دلالة فساده: هل هو من جهة اللغة، أو من جهة المعنى؟، والمحقّقون يذهبون إلى أنّه من جهة المعنى، بدليل أنّ معنى النهي في اللغة هو اقتضاء الكفّ عن الفعل والزجر عنه فحسب، أمّا دلالة فساد المنهي عنه بانتفاء ثمرة فعله فليس من دلالة عين اللفظ ولا جزئه ولا لازمه، لأنّه لو قال: لا تبع غلامك، فإنّك إن بعته ثبت حكم البيع وانتقل الملك فيه إلى المشتري، لم يكن ذلك متناقضا من حيث اللغة، ثمّ إنّ موضوعات اللغة مُتلقّاة عن العرب قبل الشرع، وآثار الأحكام مُتلقّاة من الشرع دون اللغة، وليست نواهي اللغة دالةً على صحة أو فساد قبل الشرع، فثبت أنّ معنى الفساد مستفاد بمدلول شرعي لا لغوي[4].

اختلاف الفقهاء في بعض مناطات انفكاك النهي عن الأمر:

وهو مثار اختلاف الأصوليين في المسألة ومحطّ نقاشهم، بناءً على أن الانفكاك من عدمه في بعض الصور قابل لاختلاف الأنظار وتقديرات المذاهب، واقتضى هذا

(١) أخرجه ابن حزم في المحلى، ٩/ ٤٤٥. وأخرج نحوه ابن شيبة في مصنفه، ٣/ ٤٦٣.

(٢) الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٩/ ٢٨٢-٢٨٣، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٩، والعلائي/ تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص١٣١).

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٨، والرازي، المحصول، ٢/ ٢٩٢،

الاختلاف تصنيف الصورة المختلف في انفكاك النهي فيها عن الأمر بصنفين، هما:

الأول: النهي عن الشيء لوصف ملازم له: بأن يكون النهي عن الشيء مقيّدا بصفة، نحو النهي عن الصوم يوم العيد، والنهي عن البيع الربوي، والنهي عن نكاح الكافر للمسلمة، فالصوم من حيث إنّه صوم مشروع، ومن حيث إيقاعه في يوم العيد منهي عنه، فهل يجزئ لو وقع عن نذر؟، والبيع مشروع من حيث الجملة، ومن حيث إنه وقع مقرونا بشرط فاسد كالزيادة في المال الربوي فحرام، فهل يجزئ لو تمّ تصحيح العقد بردّ الزيادة؟، والنكاح مشروع، ومن حيث حصوله علىٰ هذه الصفة من نكاح الكافر للمسلمة ممنوع، فهل تترتب آثاره عليه كالإرث والبنوّة؟.

والثاني: النهي عن الشيء لأمر خارج، ومعنىٰ مجاور: مثل النهي عن الغصب، فهل يقتضي فساد الصلاة في الدار المغصوبة؟، والنهي عن البيع بعد نداء الصلاة ليوم الجمعة، هل يقتضي فساد البيع؟ ويمثل له الحنفية- أيضا- بنكاح الحائض، فقد وقع مجاورا في المحل قابلا للانفكاك، فهل تُرتّب عليه أثاره كالإحصان وتحليل المطلقة؟ ونحو ذلك من المناهي [1].

وقد اختلف الفقهاء في اقتضاء تلكما الصورتين من المناهي للفساد، بحسب نظرتهم وتقديرهم لامتزاج النهي بالأمر المشروع، **وهم فيهما طرفان وواسطة:**

فأمّا الطرف الأوّل: فغلّب دخول تلك المناهي في ماهيّة المأمور به: وجعلها مقتضيةً للفساد بإطلاق، سواء كان منهيا عنه لوصف ملازم أو مُجاور، وهذا مذهب

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٨٠-٨٣، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٦٣، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٣٨٦، والقرافي، الفروق، ٢/ ١٦٤ والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص٦٦ و١٥٧)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٣٩، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٩٥ والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٨٣.

الحنابلة[1] والظاهريّة[2]؛ **بحجّة: أنّ جهة النّهي لم تنفك عن الأمر في تلك الصور** بحسب اجتهادهم[3].

وأمّا الطرف الثاني: فغلّب خروج تلك المناهي عن ماهية المأمور به: فإن كان النهي لأمرٍ خارج مجاور فإنّه لا يقتضي الفساد بإطلاق، وإن كان النّهي لوصف ملازم له فقد اقتضىٰ الفساد ولم يقتض البطلان، وهذا مذهب الحنفية[4]، وهو فرع عن مذهبهم في التفريق بين الباطل والفاسد، فالباطل هو ما لم يكن مشروعـاً بأصله ولا بوصفه، والفاسد هو: ما هو كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه[5]، فلا يبطل المنهي عنه إذا تم تصحيح فساده، كردّ الزائد الربوي؛ **وحجتهم: إمكان انفكاك جهة النهي عن الأمر في تلك الصور**، فالأصل في تصرفات المسلمين وبياعاتهم الصحة، والزيادة الممنوعة كزيادة الربا وصف عارض، وهو النّهي، فيفسد الوصف دون الأصل، ويصح بعد تصحيحه[6].

وأمّا القول الواسطة: فهو توسّط المالكية[7]والشّافعية[8]بين المذهبين: فجعلوا النّهي عن الشيء لوصف ملازم يقتضي الفساد، والنهي عن الشيء لأمر خارج

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٣٢، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٣٠.

(٢) ينظر: ابن حزم، المحلى، ٤/ ٣٣-٣٥.

(٣) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٦).

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٨٠-٨٣، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٧٠، والبابرتي، التقرير، ٢/ ٢١٣.

(٥) ينظر: المراجع السابقة، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٤٢٢.

(٦) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٧٠، والبابرتي، التقرير، ٢/ ٢١٣، والقرافي، الفروق، ٢/ ١٤٩.

(٧) ينظر: القرافي، الفروق، ٢/ ١٤٦، وشرح تنقيح الفصول، (ص١٧٤)، وقال في شرح التنقيح: (يفيد الفساد على وجه تثبت معه شبهة الملك، وهو مذهب مالك).

(٨) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٩٧، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٦٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٦٤.

مجاور لا يقتضي الفساد؛ **وذلك بحجة**: اعتبار وقوع الانفكاك وعدمه في الصورتين، **ففي صورة الوصف الملازم لا يتصوّر الانفكاك بين الأمر والنهي**، فتنتفي مشروعيّة الأمر ويأثم فاعله، **وفي صورة الشيء الخارج عن الأمر المجاور له يتصوّر الانفكاك بين الأمر والنهي**، فيصح المأمور به ويأثم في المنهي؛ إذ لم يخالط النّهيُ الأمرَ ولم يلتبس به[1].

قال القرافي في الفروق: «الفرق السبعون: بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها، هذا الفرق بالغ أبو حنيفة في اعتباره، حتىٰ أثبت عقود الربا وإفادتها الملك في أصل المال الربوي ورد الزائد ... وبالغ قبالته أحمد بن حنبل في إلغاء هذا الفرق، حتىٰ أبطل الصلاة بالثوب المغصوب والذبح بالسكين المغصوبة،... وتوسّط مالك والشافعي بين المذهبين، فأوجبا الفساد في بعض الفروع دون بعض ...»[2].

وقد وافق بعض المتكلمين قول المالكية والشافعية شرعا لا عقلا، بمعنىٰ أن العقل لا يجيز اجتماع أمر ونهي في فعل واحد، لكنه في مثل صورة الصلاة في الدار المغصوبة جاز شرعا لا عقلا، بدليل إجماع علماء الأمة علىٰ أنّ الظلَمَة لا يقضون صلاتهم في الدور المغصوبة، فقالوا: الصلاة في الدار المغصوبة تسقط **(عندها لا بها)**، كما يسقط الأمر بعذر الجنون، وهو القول المنسوب للقاضي أبي بكر[3]، وذهب إليه الرازي[4]، وقد قال عنه ابن السمعاني: «**وهذا هذيان فأعرضنا عنه**»[5]، وقال

---

(١) ينظر: العلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، (ص١٥٧).

(٢) الفروق، ٢/ ١٤٦.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٣٦، والعلائي، تحقيق المراد، (ص١٧٢).

(٤) ينظر: المحصول، ٢/ ٢٩٠.

(٥) قواطع الأدلة، ١/ ١٣٧.

عنه ابن تيمية: «وهذا القول عندي أفسد الأقوال»[1]، وذلك لأنه مبني على الامتناع العقلي الجواز السمعي، وممانعة العقل لجواز الشرع في هذه الصورة يفتح ذريعة عدم الوثوق في التقعيد الشرعي، وقال عنه الطوفي «وهذا مسلك ظاهر الضعف»[2]؛ لأنه برأيه يفضي إلى أن العبادة تسقط بلا دليل شرعي، بمعنى أن الأرض المغصوبة تكون أمارة على سقوط الصلاة لا علّة عليها، على نحو من خطاب الوضع.

وفي المسألة أقوال أخرى للأصوليين[3]، **والذي يترجّح منها – والعلم عند الله-:** هو

---

(١) مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩٦.

(٢) شرح مختصر الروضة، ١/ ٣٦٣، وينظر: والمرداوي، التحبير، ٢/ ٩٥٥.

(٣) منها:

اقتضاؤه للفساد في العبادات دون المعاملات، وهو مذهب أبي الحسن البصري في المعتمد، ١/ ١٧١، وناقشه الخطابي البستي، في معالم السنن ٣/ ١٣١: بقوله ﷺ المتفق عليه: (لعن الله اليهود، حرمت عليها حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها) فجعل ﷺ حكم الثمن والمثمن في التحريم سواء، وناقشه العلائي في تحقيق المراد (٩٦)، بأنه مشكل جدا في ما كان النهي في العقود عن الشيء لذاته.

إذا كان النهي لحق الله تعالى فهو يقتضي الفساد، كتحريم نكاح المحرمات وبيع الربا، وإذا كان النهي لحق العبد فهو لا يقتضي الفساد إذا أذن الآدمي المظلوم فيه، كتحريم الخِطبة على الخِطبة وبيع النجش، وهو اختيار ابن تيمية في مجموع الفتاوى، ٢٩/ ٢٨٣-٢٨٥، وناقشه العلائي في تحقيق المراد (ص٢١٠): بأنّه يلزم منه جعل جميع المناهي في العبادات تقتضي الفساد، ولا يسلم ذلك كالصلاة في الدار المغصوبة، وبأنّه ما من حق للعبد إلا ويشوبه حق لله تعالى؛ إذ إن الله تعالى هو الآمر الناهي.

أنّ النهي يقتضي الفساد إذا اقتضى فعله إخلالا بركن أو شرط؛ لأنّ الأمر المشروع لا يفسد إلا بإخلال ركنه أو شرطه، أو تضمّن فعل المنهي عنه الإخلال بشرطه فإنه يقتضي الفساد قياسا، وليس لمجرد صيغة النهي، ويتخرّج عليه فساد البيع إذا كان الثمن كلبا أو خمرا؛ لأنّ من شرط الثمن أن يكون معلوم الجنس والقدر مباحا، ولا يفسد النكاح بكون الصداق كلبا أو خمرا، إذ ليس من شرطا النكاح الصداق حتى يفسد بكونه خمرا. وهو رأي الإمام الغزالي في المستصفى. وأراه رأيا جديرا بالاعتبار؛ إذ تصعب مناقشته، بل يعود في جملته إلى تحديد معيار عدم الانفكاك الكائن باختلال أحد أركان المأمور به أو شروطه بسبب ملابسته بالنهي، فإذا اختلّت امتنع الانفكاك، فتأمّل!.

قول المالكيّة والشافعيّة الوسط بين القولين، الذي يجعل النهي عن الشيء لوصف ملازم له يقتضي فساده، وإن كان النهي عن الشيء لأمر خارج عن المنهي عنه فلا يقتضي فساده.

ومسوّغ الترجيح:

أولا: أنه الأقرب إلىٰ مقاصد المناهي الشرعية، فما كان النهي فيه لوصفه فإنّ فعله مذموم، والذمّ مناف للصحة والقبول، وما كان النهي فيه لأمر خارج عنه فإنّ تصوّر الانفكاك بين الأمر والنهي ممكن، ومتىٰ أمكن الفصل فقد أمكن صحة المأمور علىٰ مقتضىٰ مشروعيته الثابتة من غير منافٍ، فقربة الصلاة في الدار المغصوبة تتوجّه إلىٰ الله لا إلىٰ كونها غصبا.

ثانيا: كما أنّ النهي عن الانتفاع في المغصوبة نهي عام عن جنس الانتفاع، والكون فيها لأجل الصلاة هو أحد أفراد هذا الجنس المنهي عنه، فإذا صح النهي عن عموم الانتفاع بالمغصوبة فإنّه لم يُنه عن خصوص الصلاة فيها، **ودلالة الأعمّ لا تلزم الأخص**[1].

وهذا الترجيح يجري في التقعيد الكلي للمسألة، أمّا الحكم علىٰ جزئيات القاعدة فهو مرهونٌ بحسب دلالة كلّ نهي، إذ قد يصرف دلالة النهي صارف يجعل الفعل صحيحا، كما في قول علي – رضي الله عنه-: (**نهاني رسول الله ﷺ أن أقرأ راكعا أو ساجدا**)[2]، فقد منع كثير من الفقهاء اقتضاء هذا النهي فساد الصلاة، حتىٰ وهو واقع في وصف ملازم للعبادة، وذلك لصارف حمل النهي علىٰ الكراهية، والكراهية لا تقتضي الفساد، فلو قرأ في الركوع والسجود صحت صلاته ولم تبطل، مع كراهية الفعل[3].

* * *

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٣٠٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود، (ص١٩٩)، رقم ١٠٧٧.

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم، ٤/ ٤١٩.

المطلب الثالث:

العلاقة بين دلالة الأمر ودلالة النهي.

١- النّهي على وزان عكس الأمر:

أوضح المقاربات الأصوليّة بين دلالتي الأمر والنهي هي حمل دلالة النهي علىٰ وزان عكس دلالة الأمر، وقد أغنت تلك الموازنة عن مباحث كثيرة في دلالة النهي، فما كان للأمر من قاعدة دلالية فالنهي علىٰ وِزان عكسها، فالنّهي عكس الأمر حقيقةً ودلالة، كما باح به الغزالي بقوله: «**اعلم أنّ ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة وزان من النهي علىٰ العكس، فلا حاجة إلىٰ التكرار**»[(١)].

وسرّ كون النّهي علىٰ وِزان عكس الأمر هو: لمّا كان النّهي بعثا علىٰ الإخلال بالفعل، وكان الأمر بعثا علىٰ إتمام الفعل، كان أكثر الكلام في دلالة الأمر يليق بدلالة النّهي من حيث العكس[(٢)]، ومن الموازنات الدلالية بين الأمر والنهي المعالم التالية:

أوّلاً: في التعريف: فالأمر اقتضاء فعل، والنهي اقتضاء كفّ عن الفعل[(٣)].

---

(١) المستصفى، ٣/ ١٩٨، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٣٠، وابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص١٢٣)، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٨٧، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٦٠٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٣٠، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٦.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٦٨.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٤٣٠.

ثانيا: في الحكم: فالأمر مشترك في الوجوب والنّدب، والنّهي مشترك في التحريم والكراهية، ويجري في حكم النّهي المطلق المذاهب المذكورة في حكم الأمر المطلق[1].

ثالثا: في الصيغة: فصيغة الأمر (افعل) وما يقوم مقامها، وصيغة النهي (لا تفعل) وما يقوم مقامها، والخلاف في صيغة النهي كالخلاف في صيغة الأمر[2].

رابعا: في الدوام والتأبيد: فالأمر المطلق لا يقتضي التّكرارَ ولا الدَّوامَ في أرجح أقوال العلماء، والنّهي المطلق يقتضي الدوام والتأبيد؛ لأن الفعل بعد النهي عنه كالنّكرة بعد النهي، فيقتضي استغراق العمر في الكفّ عنه؛ ولهذا صحّ النّظر في الأمر: هل يقتضي التعجيل؟، ولم يصح ذلك في النّهي[3].

وقال ابن بَرهان: «**الإجماع منعقد علىٰ أنّ النهي يقتضي التكرار**»[4]، وخالفه الرازي وجعله قدرا مشتركا بين دلالة التكرار والمرة الواحدة، بحجة أنّ لفظ النّهي لا يمتاز في الدّلالة علىٰ أحدهما دون الآخر، فيصح أن يكون للتأبيد، كقول: لا تأكل أبدا، وللمرة الواحدة، كقول الطبيب: لا تأكل اللحم، ويريد بها مرة واحدة[5]، **ونوقش قوله**: بأنّ دلالة النهي علىٰ المرة الواحدة إنّما هو بقرينة، والكلام عند عدم

---

(١) ينظر: المرجع السابق، والرازي، المحصول، ٢/ ٢٨١، وابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص١٢٣)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٣.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٢٥-٤٢٦، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٧.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٦٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٧.

(٤) نقله عنه الأصفهاني في الكاشف، ٤/ ١٤٥، والإسنوي في نهاية السول، ١/ ٤٣٥، وقال الآمدي في الإحكام، ٢/ ١٩٤: (اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما، خلافا لبعض الشاذين)، وينظر: الآراء الشاذة في أصول الفقه، د/ عبد العزيز النملة، ٢/ ٧٧٣.

(٥) ينظر: المحصول، ٢/ ٢٨٢-٢٨٤.

القرائن[1]. وفي نظر الطّوفي فإنّ الخلاف لفظي، إذ إنّ مأخذ الخلاف هو: هل ترك المنهي عنه في الأزمان تركٌ واحد نظرا إلىٰ جنس الكفّ واتّحاده، أو تروك كثيرة نظرا إلىٰ أشخاص الأزمان وتعدُّدِها؟ فالنافي لاقتضاء النهي التكرار قد قال به من جهة المعنىٰ، إذ لا معنىٰ للتكرار إلا الترك في جميع الأزمان، سواء باعتبار ماهيته البسيطة، أو باعتبار أزمنته المتعددة[2]، والصحيح أنّ تكرار النّهي يكون في إرادة المكلّف وليس في التّرك، فامتناع المكلّف هو المتكرّر كلّما دعته نفسه إلىٰ إيجاد المنهي فيمتنع، وبتكرر الشهوة يتكرر الترك، وباستمرار الامتناع يستمر التكرار[3].

خامسًا: في اشتراط الإمكان: فالإمكان من شروط الأمر، وذلك باشتراط طاقة المكلّف وقدرته علىٰ الفعل، فالله لا يُكلّف نفسا إلا وسعها، وهو ليس من شروط النّهي؛ لأنّه ترك، والترك عدم، وترك العدم لا يتعّلق به طاقة ولا إمكان[4].

سادسا: في اقتضاء الحسن والقبح: فمقتضىٰ الأمر حسن المأمور به والائتمار به، ومقتضىٰ النهي قبح المنهي عنه وقبح فعله[5]؛ «لأنّ الحكيم لا ينهىٰ عن فعل إلا لقبحه، كما لا يأمر بشيء إلا لحسنه»[6].

سابعا: في حمل الألفاظ الشرعية: فالألفاظ الشرعية - كالصلاة والحج والنكاح - في سياق الأمر يجب حملها علىٰ عرف الشارع ووضعه، فقد ألفينا ذلك من عرف الشارع، وفي سياق النهي يجب حملها علىٰ الوضع اللغوي؛ لأن الشارع لا ينهىٰ عن أمر مشروع، فنحمل النكاح في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا

(١) ينظر: الأصفهاني، الكاشف، ٤/ ١٤٦، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٣٦
(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٤٧.
(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٧٩.
(٤) ينظر: القرافي، العقد المنظوم، (ص٤٦٩).
(٥) ينظر: المرجع السابق.
(٦) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٧.

نَكَحَ ءَابَآؤُكُم ﴾[١]، علىٰ المعنىٰ اللغوي (الوطء) أو الزنا نفسه؛ لأنّ الشارع لا ينهىٰ عن أمر مشروع، ونحمل الصلاة في قوله ﷺ: (دعي صلاتك أيام أقرائك) علىٰ المعنىٰ اللغوي؛ إذ لم ينه عن أمر مشروع، بل لا يجوز[٢]، وناقش البخاري الحنفي ذلك بأن إمساك المكلف عن مفطرات الصوم يوم العيد بلا نية صيام لا يقع عليه النهي، وهو إمساك لغوي، فيجب صرف المنهي عنه إلىٰ لفظه الشرعي[٣].

سابعا: في اقتضاء الصحة والفساد: فالأمر يَقتضِي صحة المأمور به، والنّهي يقتضي فساد المنهي عنه[٤].

ثامنا: في اقتضاء معنىٰ (أو) الواقعة بين المأمورات والمنهيات: فما وَرَد نهيا منوّعا بلفظ (أو) فهو يقتضي النهي عن الجميع، فتكون (أو) بمعنىٰ (واو) العطف، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾[٥]؛ وذلك ضرورة أنّ النكرة في موضع النفي تعمّ، ولا يمكن إثبات التعميم إلا بجعل (أو) بمعنىٰ (الواو)، وما ورد أمرا منوّعا بلفظ (أو) فهو يقتضي الأمر علىٰ وجه التخيير بين أحد الأنواع المذكورة، كقول: كل خبزا أو تمرا أو لحما[٦]، ومنه تخيير الأمر في قوله تعالىٰ: ﴿ فَفِدْيَةٌ مِّن

---

(١) من الآية ٢٢، من سورة النساء.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ . والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٣،

(٣) ينظر: كشف الأسرار، ١/ ٢٦٧.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٠، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٩، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص١٣١).

(٥) من الآية ٢٤، من سورة الإنسان.

(٦) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢١٦، وابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٣٤، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٩٤٠. وهذا الفرق في استعمال (أو) هو ما بين الأمر والنهي فحسب، أمّا استعمالها في سياق الإذن والإباحة فإنها تعم وتكون بمعنى (الواو) العاطفة، كقول الطبيب: يجوز أن تأكل من هذا أو هذا، وكقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ﴾ (الأنعام: ١٤٦)، فالاستثناء من التحريم إباحة، والإباحة تثبت في جميع المذكور، ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢١٧.

صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[1].

٢- الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه؟:

صورة المسألة وتحريرها:

من المُسلّمات الدَّلاليّة أنّ بين الأمر والنهي منافاة في الوجود، ومغايرة علىٰ سبيل التضادّ، فالأمر طلب لإيجاد المأمور به علىٰ أبلغ الوجوه، والنهي طلب للامتناع عن إيجاد المنهي عنه علىٰ أبلغ الوجوه، فصار بين الأمر والنهي علاقة دلالية في دلالة أحدهما علىٰ النقيض أو الضدّ من الآخر، إذ إن الأمر بالشيء نهي عن تركه، والنهي عن الشيء أمر بتركه، حتىٰ لا يجوز أن يُؤمر بالقيام والقعود جميعا في حالٍ واحدة [2]، **فتبيّن بذلك أنّ العلاقة الجدلية بين الأمر والنّهي فرضت مسألة: (الأمر بالشيء هل نهي عن ضدّه) ودراستها في الأصول.**

وقد درس الأصوليون هذه العلاقة بين الأمر والنهي وهم يقصدون: هل النهي عن ضد الأمر مستفاد من لفظ الأمر أو من شيء آخر؟، **ومحل دراستهم لهذه المسألة هو في الأمر المُضيّق المعيّن، فيخرج بذلك الواجب الموسّع والمُخيّر الذي له بدل أو فيه تخيير**[3]. وإن كان للأمر بالشيء ضد واحد فالأمر به نهي عن ضدّه بلا خلاف بين الأصوليين، كالأمر بالإيمان هو نهي عن الكفر، كذلك إن كان للنهي ضدّ واحد فالنّهي عنه أمر بضدِّه بلا خلاف بين الأصوليين، كالنّهي عن صوم يوم العيد هو أمر بفطره، وإلّا أدّىٰ ذلك إلىٰ التناقض[4].

(١) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة.

(٢) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٣٣-٤٣٤، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٦٣.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٣٠، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٣٢٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٤٦، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٦).

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٤٤، وهو الإجماع الذي قصده الحافظ ابن حجر في قوله، فتح الباري، ٢٣/ ٢٩٣: (النهي عن الشيء أمر بفعل خلاف ما نهي عنه اتفاقا).

منهج تحقيق الفقهاء في المسألة:

حقّق أكثر الفقهاء المسألة بإجرائها على منهج الفروق الأصوليّة، وذلك بالفرق بين أضداد الأمر وأضداد النهي، بحسب التفصيل الآتي:

- إن كان للأمر بالشيء أضداد كثيرة فقد اقتضى النهي عن جميع أضداده، كما في الأمر بالقيام يلزم منه النهي عن الركوع والسجود والاضطجاع، وذلك لضرورة توقّف فعل الأمر على ترك أضداده جميعا.
- وإن كان للنّهي عن الشيء أضداد كثيرة فإنّه لا يقتضي الأمر بكلّ أضداده، وذلك لاستحالة ترك المنهي عنه دون التلبّس بما ينافيه؛ كي يشتغل به عن فعل المنهي عنه، وذلك التلبّس الضروري يندفع بضدٍّ واحد، وليس المقصود إيجاد جميع الأضداد، كما في النهي عن الزنا، يندفع بأحد أضداده، كالنكاح أو التسرّي أو الصيام أو الاستعفاف مع التعزّب[1]. ويُستثنى من ذلك إذا ورد النّهي لأجل فعل ضدٍّ بعينه دون الأضداد الأخرى، فيتعيّن الأمر بهذا الضدّ بعينه، كالنهي عن البيع وقت النّداء يوم الجمعة، يلزم منه الأمر باستماع خطبة الجمعة وصلاتها دون غيره من أضداد البيع[2].

وأكثر المحققين يجعلون دلالة قاعدة (الأمر بالشيء نهي عن ضدّه) من لوازم المعنى وليس اللفظ، أي من طريق اللزوم العقلي المعنوي، لا القصد الطلبي اللفظي، فالقصد من الأمر إنما هو فعل المأمور به، فإذا كان من لوازمه ترك الضد صار تركه

---

(١) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، و البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٣٢٩، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٣٦)، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٢٣، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٦٤، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٤٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٠، وابن اللحام القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٥٠).

(٢) ينظر: الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ٤/ ٢٠١.

مقصودا لغيره، من باب **أنّ الأمر بالشيء أمر بلوازمه، وأنّ ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، وأنّ النهي عن الشيء نهي عمّا لا يتم اجتنابه إلا به**، وكذلك ترك أضداد الأمر هو من لوازم فعل المأمور به وليس مقصودا للأمر، بحيث لو ترك الأمر عوقب علىٰ الترك لا علىٰ فعل الأضداد التي اشتغل بها[1]، وبذلك يكون النّهي عن أضداد الأمر هو من باب **المقاصد التابعة** وليس **المقاصد الأصليّة**، «**وفي الفرق بينهما فقهٌ كثير**»[2].

آراء بعض الأشاعرة والمعتزلة في المسألة:

يرىٰ بعض الأشاعرة أنّ الأمر بالشيء بعينه هو نهي عن ضدّه، أي إنّه نهي عنه من حيث الصيغة والمعنىٰ، وهو زعم مبنيّ علىٰ القول بالكلام النفسي، المقتضي أن الأمر لا صيغة له، فالأمر هو عين النهي عن ضدّه، كالبعد عن المشرق هو عين القرب من المغرب، وهو بالإضافة للمشرق بُعد وللمغرب قُرب[3]، وهو قول هزيل لهزال الزعم المبني عليه؛ لهذا فالمسألة ليست مبحثا لغويا محضا أو دلاليّا صرفا، بل هي أثر خلاف كلامي، فالمسألة كما يعبّر عنها العلامة الشنقيطي «**من المسائل التي فيها النّار تحت الرماد**»[4].

وذهب بعض متقدّمي المعتزلة إلىٰ أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضدّه مطلقا، بمعنىٰ أنه ليس عينه ولا يستلزمه[5]، وهو مبني علىٰ مذهبهم في وجوب اشتراط

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأصول، ١/ ١٢٩-١٣٠، والآمدي، الأحكام، ٢، ١٧٢، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٥٣١، وابن القيم، الفوائد، (ص١٢٤)،

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٢٥

(٣) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ١٦١، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٧٠، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٤٥.

(٤) مذكرة أصول الفقه، (ص٣٧).

(٥) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٩٧.

الإرادة في الأمر، فيشترطون إرادة الآمر المأمور به، ثم إنّ الآمر يأمر بالشيء ويغفل عن إرادة ضدّه، فدلّ علىٰ أنّ الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضدّه[1].

والظاهر أن رأي المعتزلة في خصوص هذه المسألة هو لأجل انسجامهم مع أنفسهم –أيضا– في مسألة اشتراط إرادة الآمر المأمور به، وإلا فإنهم يسلمون بتوقّف فعل أحد الضدّين علىٰ ترك الآخر، لكنهم يقولون هو من باب ضرورة الفعل لا من باب اقتضاء اللفظ والطلب، كما ذهب إلىٰ ذلك الإمام الغزالي وقد وافق المعتزلة في خصوص هذه المسألة، وسلّم بأن ترك أضداد المأمور ذريعة لوجود المأمور به، بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به[2]، فيؤول حقيقة قولهم إلىٰ قول الجمهور القائل بأنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنىٰ لا الصيغة، لضرورة توقّف الامتثال عليه[3].



(١) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٦٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٢.

(٢) ينظر: المستصفى، ١/ ٢٧٣.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٣.

المبحث الثاني

دلالة الوضوح والخفاء

ويشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: واضح الدّلالة

المطلب الثاني: خفي الدلالة

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الواضح ودلالة الخفي

تمهيـد

في وجه تقسيم الدلالة من حيث الوضوح والخفاء:

تناول الأصوليون الدلالة من حيث الوضوح والخفاء علىٰ أساس جواز احتمال اللفظ لأكثر من معنىٰ، **فخلوص اللفظ لمعناه يجعله أوضح في الدلالة، وتعدّد معناه يجعله أضعف في الدلالة**. وذلك «أنّ اللفظ إمّا أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلا معنىٰ واحدا، فإن لم يحتمل إلا معنىٰ واحدا فهو **النّص**، وإن احتمل معنيين: فإمّا أن يكون راجحا في أحد المعنيين، أو لا يكون راجحا، فإن لم يكن راجحا في أحد المعنيين فهو **المجمل، وهو غير المتّضح الدلالة**، وإن كان راجحا في أحد المعنيين: فهو فإمّا أن يكون رجحانه من جهة اللفظ أو من جهة دليل منفصل، فإنْ كان من جهة اللفظ فهو **الظاهر**، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو **المؤوّل**»[1].

فظهر من ذلك وجه تقسيم اللفظ من حيث الوضوح والخفاء، فالواضح هو المُتعيّن أو الراجح في معناه، كالنّص غير المحتمل لغيره والظاهر الراجح في معناه المحتمل لغيره، والخفيّ هو المحتمل بلا رجحان أو الغامض في معناه، كالمجمل عند الجمهور.

والحنفيّة يلتزمون منهج القسمة الرباعيّة في وضوح الدلالة وخفائها، كما سيأتي بيانه.

* * *

(١) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٢٧).

المطلب الأول:

واضـح الدّلالـة

١- المرد بواضح الدّلالة:

الواضح في اللغة: هو الظاهر البارز البيِّن، ووَضَح الشيء واتّضح: أي بان، كما كانت العرب تُسمّي النّهار بالوضّاح[١].

والمراد بواضح الدّلالة في الاصطلاح الأصولي: (باعتبار الدلالة): هو **(ما دلّ علىٰ المراد بنفس صيغته، من غير توقُّفٍ علىٰ أمرٍ خارجي)**[٢]، و(باعتبار المدلول) هو: **(ما فُهم المراد به من لفظه، ولم يُفتقر في بيانِه إلىٰ غيره)**[٣].

ومعيار وضوح المراد من نفس الصيغة هو **المبادرة**، أي: مبادرة الأفهام إلىٰ فهم دلالتها، دون واسطة خارجية تشرح المعنىٰ وتدلّ عليه.

وقد يُعبّر عن الواضح بـ **(المُفسَّر)**، وهو اللفظ الذي ينبئ عن المراد بنفسه، أو يُعقل معناه من لفظه، ولا يُفتقر إلىٰ قرينة تُفسِّره، فيشمل كلّ الألفاظ المستغنية بنفسها عمّا يُفسّرها[٤]، «**وكلّ خطاب استقل بنفسه، وعُرف المراد به، فهو من المُفسَّر الذي يستغني عن البيان**»[٥]؛ وإنّما استغنىٰ بفضل ظهور المعنىٰ، وبغض

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٦/ ١١٩، مادة (وضح)، وابن منظور، لسان العرب، ٢/ ٦٣٤، مادة (وضح).

(٢) ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٦١).

(٣) الباجي، الإشارات، (ص٥٥).

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٥٢.

(٥) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٤.

النّظر عن درجة هذا الظهور، سواء كان جليا قطعيا أو غالبا ظنيا، **فهو واضح الدلالة**، لهذا يُطلق عليه الأصوليون كل المصطلحات التي تُفيد وضوح الدّلالة، **كالمحكم، والمفسّر، والنّص، والظاهر**[1]، مع التسليم باختلاف درجات وضوحها، فالنص واضح مانع من النقيض والظاهر واضح محتمل للنقيض، إنّما الوضوح هو القدر المشترك الجامع بين هذه الصور وتلك المصطلحات[2].

٢- أقسام واضح الدلالة:

واضح الدّلالة ليس علىٰ وزان واحد في وضوحه، بل «**يختلف باختلاف المتن**»[3]، وذلك بحسب خلوص اللفظ للمراد نفسه؛ إذ إن المراد قد يظهر من اللفظ من غير احتمال، وقد يظهر مع احتمال مرجوح، «فهو علىٰ ضربين: محتمل وغير محتمل»[4]؛ «**لأن الكلام متىٰ وضح المراد به فقد ظهر، سواء كان محتملا لغيره أم لم يكن محتملا لغيره**»[5]، ومن هنا اختلف واضح الدلالة في دلالته علىٰ المراد منه علىٰ أقسام، ولأقسامه منهجان، أحدهما للحنفية، والآخر للجمهور المتكلّمين، وفي الآتي بيانها:

أوّلاً: منهج الحنفية في واضح الدلالة:

قسّم علماء الحنفية واضح الدّلالة في دلالته علىٰ معناه إلىٰ أربعة أقسام، اقتضاها احتمال دلالة الواضح **للتأويل أو التخصيص أو النسخ**، فقوة وضوحه تكون بنفيه لهذه الاحتمالات أو لبعضها، وضعف وضوحه تكون بقابليته لها أو لبعضها، وهي في ترتيب تصاعدي(تعلّي) نحو قوة الوضوح:

(١) ينظر: المرجع السابق، والرازي، المحصول، (١/ ٢٣١)، والإسنوي، نهاية السول، (١/ ٢٠٩).

(٢) ينظر: والرازي، المحصول، (١/ ٢٣١).

(٣) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٣٦٧).

(٤) الباجي، الإشارات، (ص٥٥).

(٥) البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٥.

١ – الظاهر. ٢ – النص. ٣– المفسَّر. ٤ – المحكم.

وفي الآتي بيانها مع بيان أحكامها الدلاليّة.

أوّلاً: الظاهر: ذهب المتقدمون من الحنفية إلىٰ أنّ الظاهر هو **(اسم لكلّ كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته)**[1].

وشرط المتأخرون ألا يكون معناه مقصوداً بالسَّوْق أصلاً، لِيكون: **(ما ظهر المراد منه للسامع بصيغته، مع كونه غير مقصود بالسوق أصلاً)** أي لم يكن مقصودا في سياق الكلام. بل سياق الكلام لغيره؛ وزادوا هذا القيد لأجل تمييزه عن النّص[2]، ولم يتفق كل المتأخرين علىٰ هذا الشرط، بل منهم مَن وافق المتقدمين علىٰ عدم اشتراطه[3].

ومثال الظاهر: قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[4].فهو ظاهر في إباحة البيع وتحريم الربا، وعند من يشترط عدم السوق للمراد منه يقول: إن الآية سيقت للتفريق بين البيع والربا رداً علىٰ من قال بتماثلهما، فهو نص في التفرقة بين البيع والربا، وظاهر في إباحة البيع وتحريم الربا[5].

ولا يطّرد اشترط عدم السوق في كلّ الظواهر، فلا نجده في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[6]. فهو ظاهر يُوقف علىٰ المراد منه

(١) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٦)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٦، وأصول السرخسي ١/ ١٦٣، وقد زاد فيه لفظ «من غير تأمل».

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٤٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٣٨.

(٣) ينظر: منلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٠.

(٤) من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٥) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٣٩.

(٦) من الآية: ٣٨ من سورة المائدة.

بسماعه، مع كون هذا الظاهر مقصودا في سوق الآية، وهو وجوب قطع السارق[1].

ثانيـًا: النّص: عرفه البزدوي بأنه: «**ما زاد وضوحـًا علىٰ الظاهر بمعنىٰ من المتكلم لا في نفس الصيغة**»[2]. وقد أطلق الدبوسي [3] التعريف دون التقييد بالمتكلم، فقال: «النّص: **هو الزائد علىٰ الظاهر بيانـًا إذا قوبل به**»[4].

كذلك يفرض متأخرو الحنفية دلالة السوق معيارا يتم به تمييز النص علىٰ الظاهر، فزيادة وضوح النّص علىٰ الظاهر تتم من خلال قناة السوق، فالواضح الذي سيق الكلام لأجله هو النص[5]، وإنْ كان بعضُهم لا يسلّم بأن تميّز النّص علىٰ الظاهر يكون بمجرّد السّوق، بل يكون بالوضوح والشهرة تارة، وبمجرّد السّوق تارة أخرىٰ[6]. **ومثال النص**: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[7]، فهو نص في بيان العدد الحلال من النساء، بقصره علىٰ أربع فحسب[8].

وحكم الظاهر والنّص: وجوب العمل بما دلّ عليهما من الأحكام، حتىٰ يقوم دليل علىٰ **تخصيصهما، أو تأويلهما، أو نسخهما**؛ لأنّ القاعدة الدّلالية تنصّ علىٰ

(١) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٦)، والبخاري، كشف الأسرار، ١/٤٦-٤٧، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح ١/ ٢٣٨.

(٢) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (١/ ٧٣).

(٣) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، من كبار فقهاء الحنفية، يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، من أهل «دبوسة» بلدة بين بخارى وسمرقند، توفي سنة ٤٣٠، من مصنفاته: تقويم الأدلة، وكتاب الأسرار.

[ينظر: الجواهر المضية ٢/ ٣٣٩، وطبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ١٩١)].

(٤) تقويم الأدلة (ص ١١٦)، ود/ محمد أديب، ينظر تفسير النصوص، ١/١٤٨.

(٥) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٣٨.

(٦) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٦.

(٧) من الآية ٣ من سورة النساء.

(٨) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٨، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٤.

عدم صرف اللفظ عن ظاهره إلا بدليل صارف راجح، مثل: صرف دلالة العموم إلىٰ الخصوص، وصرف دلالة الإطلاق إلىٰ التقييد، وصرف دلالة الحقيقة إلىٰ المجاز[1].وثمرة تميّز النّص علىٰ الظاهر هو عند تعارُضِهما، فيُقدّم النّص علىٰ الظاهر بفضل زيادته الدلاليّة. كتقديم دلالة وجوب الرضاعة حولين كاملين في قوله: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾[2]، علىٰ دلالة وجوبها ثلاثين شهرا في قوله: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾[3]، إذ إن الأولىٰ نصٌّ في المدة حين سيقت لأجل بيانها، والأخرىٰ ظاهرةٌ في المدّة حين سيقت لأجل بيان منّة الوالدة علىٰ الولد[4].

ثالثـًا: المُفسَّر: وهو (**اسم للفظ الذي يُعرَف المراد منه بدلالة واضحة، علىٰ وجهٍ لا يبقىٰ معه احتمال التأويل أو التخصيص، مع بقاء احتمال النسخ في عهد النبوّة**)[5]. فيفوق اللفظ المفسّر دلالةَ النّص وضوحا بزوال احتمال المُفسّر للتأويل أو التخصيص، اللّذين يحتملهما الظاهر والنّص[6].

ومثال المفسّر: قوله تعالىٰ: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[7]. فإن لفظ الملائكة عام يحتمل الخصوص، ثم فسّرت الآية تأكيد عمومه بلا تخصيص بقوله: ﴿ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾، فانقطع الاحتمال[8].

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٥، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٦٣).
(٢) من الآية ٢٣٣، من سورة البقرة.
(٣) من الآية ١٥، من سورة الأحقاف.
(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٢.
(٥) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٥، ولم يذكر احتمال بقاء النسخ، لكنه مفهوم من سياق كلامه.
(٦) ينظر المرجع السابق.
(٧) من الآية ٣٠ من سورة الحجر.
(٨) ينظر أصول السرخسي، ١/ ١٦٥، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٠.

وحكم المفسَّر: وجوب العمل بما دلَّ عليه قطعـًا علىٰ وجهٍ لا يبقىٰ معه احتمال التأويل أو التخصيص، إلا إذا طرأ عليه نسخ، لجواز نسخه[1].

رابعـًا: المُحكَم: وهو زائد علىٰ ما سبق في المصطلحات الثلاثة، باعتبار إحكام المراد منه حال كونه ممتنعا عن احتمال **التأويل أو التخصيص أو النسخ والتبديل**[2]. فيسوغ أن يكون اصطلاحه عند الحنفية بأنه: (**اللفظ الدالّ علىٰ معناه دلالة قطعية، لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصـًا ولا نسخـًا في عهد النبوة ولا بعدها**)[3]. وهذا المصطلح هو حقيقة عرفية عند الأصوليين دون غيرهم، إذ قد يكون المحكم والمحكمات أعمّ من هذا التعريف عند مَن سواهم من أهل الفنون[4].

ولم يزدد المحكم وضوحا علىٰ الُمفسّر، فمراتب الوضوح قد تمّت عند المفسّر، وإنّما ازداد عليه بقوّة أخرىٰ، وهي انقطاع احتمال نسخه، وانقطاع نسخه إمّا يكون لمعنىٰ في ذاته، كآيات التوحيد والصفات **ويُسمّىٰ محكما لعينه**، وإمّا يكون بوفاة النبي ﷺ **ويُسمّىٰ مُحكما لغيره**[5]، لهذا يندرج المفسّر غير المنسوخ في المحكم لغيره بعد وفاة النبي ﷺ.

ومثال المحكم:

- الآيات الدالة علىٰ وحدانية الله تعالىٰ وصفاته[6]، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىۡءٍ

(١) ينظر: المرجعان السابقان.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٥، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٢٠٩.

(٣) ينظر: تفسير النصوص، د/ محمد أديب، ١/ ١٧١.

(٤) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٤٨.

(٥) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، ١/ ٢٠٩.

(٦) ينظر: المرجع السابق، وبعض الأصوليين يشكك في دخول آيات الوحدانية في هذا القسم، لأن آيات الوحدانية لا تقابل بآيات الأحكام، ولأنّ عدم احتمال النسخ يكون بلفظ يدلّ عليه، كقول: (أبدا)، (وإلى يوم القيامة)، وليس كذلك في الآية، ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٤٠، والتقرير والتحبير، ١/ ١٤٩-١٥٠.

عَلِيمٌ ﴾[1].

- النصوص الدالّة علىٰ أمّهات الفضائل، وقواعد الأخلاق، وأصول الدين، والتي لا تختلف باختلاف الأحوال والأزمان، كالعدل وبر الوالدين وصلة الرحم والوفاء بالعهد[2].
- النّصوص التي دلت علىٰ مدلول جزئي وقد وقع التصريح بدوامه وتأبيده[3]، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ﴾[4].وقوله ﷺ: **(الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلىٰ أن يقاتل آخر أمّتي الدجال)**[5].

وحكم المحكم: يجب العمل به قطعاً، من حيث إنه لا يحتمل تخصيصاً ولا تأويلاً ولا نسخاً[6]. ومن هنا كانت دلالته علىٰ الحكم أقوىٰ أنواع واضح الدلالة؛ لنفيه قبول أيّ احتمال.

ثانياً: منهج المتكلمين في واضح الدلالة:

أجمل جمهرة المتكلمين معيار تقسيم واضح الدّلالة في قبول الاحتمال من عدمه، فما يَقبل الاحتمال فهو (الظاهر) الأقل دلالة، وما لا يقبل الاحتمال فهو (النّص) الأوضح دلالة، فالقسمة ثنائيّة، وفي الآتي بيانهما مع أحكامهما الدلاليّة:

(١) من الآية ٦٢، من سورة العنكبوت.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٨٨ و ٤/ ٧٠، و د/ محمد أديب، تفسير النصوص، ١/ ١٧٢.

(٣) ينظر المرجع السابق، والتقرير والتحبير، ١/ ١٥٢، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٤٠.

(٤) من الآية ٥٣ من سورة الأحزاب.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، باب في الغزو مع أئمة الجور، (ص ٣٨٤) رقم ٢٥٣٢، وفي سنده يزيد بن أبي شيبة وهو في حكم المجهول، ينظر: نصب الراية ٣/ ٥٨٢، وقال عنه شعيب الأرناؤوط في تحقيقه على سنن أبي داود ٤/ ١٨٤: حسن لغيره.

(٦) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير لابن الأمير ١/ ١٥٢.

أوّلاً: الظاهر: وهو: (**ما دلّ علىٰ معنىٰ بالوضع الأصلي، أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحًا**). هذا تعريف الآمدي الذي عدّه مانعًا جامعًا له[1]، وهو بكل حال من أجمع حدود الظاهر عندهم.

وقوله: (بالوضع الأصلي، أو العرفي) لإدخال الحقيقة الوضعية والعرفية، وإخراج المجاز المُفتقر للقرينة كإطلاق الأسد علىٰ الإنسان الشجاع، فإطلاق لفظ الأسد علىٰ الحيوان المفترس **ظاهر**، وعلىٰ الرجل الشجاع **مؤوَّل**[2].

وقوله: (ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا) لإخراج النّص الذي لا يحتمل غيره، والمجمل – كالمشترك – الذي يحتمل معنيين فأكثر علىٰ حدٍّ سواء[3].

ومثال الظاهر: قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ ﴾[4]، فالأمر بالاجتناب ظاهرٌ في الوجوب[5].

وحكم الظاهر: يجب اتباعه والعمل بما دلّ عليه، ولا يجوز الاعتراض عليه إلا بالتأويل الراجح أو التخصيص الصحيح، وتسوغ فيه المناظرة والاجتهاد؛ لجواز احتماله[6].

ثانيًا: النّص: ولهم في تعريفه أوجه:

الأوّل: هو (**كلّ خطاب يعلم ما أريد به من الحكم**)[7]. فجعلوه بهذا المعنىٰ

(١) الإحكام ٣/ ٥٢.
(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٩.
(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٢.
(٤) من الآية ٩٠، من سورة المائدة.
(٥) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٦.
(٦) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٩، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠١، والشوكاني، وإرشاد الفحول، ٢/ ٣٨.
(٧) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٤.

شاملا للظاهر، وهو كذلك عند العلماء المتقدمين كالشافعي وأحمد بن حنبل[1]؛ لاكتفائهم بمجرّد ظهور المعنىٰ من اللفظ؛ إذ إنّه«منطبق علىٰ اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنىٰ الظهور، تقول العرب: نصّت الظبية رأسَها إذا رفعته وأظهرته»[2]، وإن كانوا يلحظون أن منه ما يقبل التأويل ومنه ما لا يقبل، فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان، وهذا القدر المشترك بينهما يُسمّىٰ بـ(**المحكم**)[3]، إلا أنّ النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض[4]، وبهذا الفرق «**يمتاز الظاهر عن النّص امتياز العامّ عن الخاص**»[5].

الثاني: هو (**ما لا يتطرّق إليه احتمال يعضده دليل**)[6]، وهو تعريف يرفع النّص فوق دلالة الظاهر، ولا يمنعه من الاحتمال النّاشئ من غير دليل، فانحسام جميع جهات التأويلات عزيز نادر في باب الدّلالات؛ لهذا فهو أوجه التعريفات من حيث الواقع[7]؛ إذ قد يتطرّق إلىٰ النّص احتمال غريب نادر، والنّادر لا حكم له[8].

الثالث: هو (**ما لا يتطرّق إليه احتمال لا علىٰ قرب ولا علىٰ بعد**)[9]، ويعبّر عنه بعضهم بقوله: هو«**الصريح في معناه**»[10]، أي الخالص من كلّ شيء سوىٰ دلالته علىٰ معناه الصريح، فلا يشوبه احتمال.

(١) ينظر: المرجع السابق، والجويني، البرهان، ١/ ٢٧٩، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٤، والمسودة، آل تيمية، ٢/ ١٠٠٢.
(٢) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٥.
(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣١.
(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣١.
(٥) المرجع السابق، ٣/ ١٥٢.
(٦) ينظر: لغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٥، وأبو يعلى، العدة ١/ ١٣٨.
(٧) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٨، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠٢..
(٨) ينظر: ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٣٤).
(٩) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٤.
(١٠) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٤.

والغزالي لا يمانع إطلاق المعاني الثلاثة على النص، ويقوّي الإطلاق الثالث الذي يمنع تطرّق أي احتمال إلى النص بدليل أو بغير دليل يعضده، وذلك لأمرين، هما:

- أنّه أوجه لموافقته اللغة، وأوفى بمكانة النّص.
- وأبعد عن اشتباهه بالظّاهر[1].

والمعنى المدلول عليه بالنّص قد يكون معنى واحدا لا يتعدّد، وقد يكون أكثر من معنى يحتملها كلّها على وجه القطع، فيكون اللفظ نصّا واحتمالاته مستوية في القطع[2].

ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[3]، فهو نصّ قطعي في لفظ السبعة والثلاثة بلا احتمال، ونص في احتمالات الموضع الذي يَرجع إليه، بأن يكون غربا أو شرقا أو شمالا أو جنوبا أو مدينة أو بريّة أو قرية، وجميع هذه الاحتمالات يدلّ عليها اللفظ قطعا بلا اختلاف[4].

وحكم النّص: القطع بدلالته، ووجوب العمل فيه حتى يرد ما ينسخه، ويُعدّ تركه أو المناظرة فيه عنادا ومراغمةً للشرع[5]، فـ«**لا يقبل الاعتراض إلا من غير جهة دلالته على ما هو نصّ فيه**»[6].

٣- وضوح الدّلالة بالقرائن:

تختلف درجات وضوح دلالة اللفظ بحسب ما يحتفّ به من قرائن تدلّ على

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٧.
(٢) ينظر: القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٩.
(٣) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة.
(٤) ينظر: القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٩.
(٥) ينظر: الطوفي، شرح مختصر، ١/ ٥٥٥.
(٦) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٢٦).

المراد، سواء كان ذلك في دلالة الظاهر أو النّص؛ إذ إن وضوح الكلام وخفاءه يعتمد علىٰ جملة النّص من حيث التركيب والسياق والقرائن المؤكّدة للمعنىٰ المراد، وذلك أمرٌ زائد علىٰ دلالة الصّيغة الموضوعة بإزاء المعنىٰ؛ لأنّ «ظهور المعنىٰ من اللفظ: تارة يكون بالوضع اللغوي؛ أو العرفي؛ أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة. وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلَّم فيه»[1]، وكلّ ذلك يجعل اللفظ الظاهر متفاوت الدّلالة من حيث الظهور، فقد يقوىٰ وقد يضعف بحسب ما يحتفّ به من قرائن ومساقات، وبحسب بصيرة المُستدلّ وجودة فهمه؛ إذ إنّ **«القطع والظنّ يكون بحسب ما وصل إلىٰ الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته علىٰ الاستدلال»**[2].

من هنا لحظ الأصوليون بأنّ دلالة الألفاظ والصيغ علىٰ وجه القطع في غاية النّدور؛ لأنّ إفادة القطع في دلالة اللفظ علىٰ معناه موقوفة علىٰ نفي احتمالات عدّة، منها: «عدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذّر»[3]، فإذا تعسّر القطع في مجرّد دلالة الألفاظ والصيغ فإنّ التعويل بعد ذلك علىٰ القرائن المشاهدة التي تجلب القطع وتفيد اليقين، فإنّ «للظهور مراتب تنتهي إلىٰ اليقين والقطع بمراد المتكلّم، بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣/ ١٨١.

(٢) المرجع السابق، ١٩/ ٢١١، ومنهاج السنة، ٥/ ٩١.

(٣) الشاطبي، ١/ ٢٧-٢٨، وينظر: نفس المرجع، ٢/ ٨٠، وهو مستفاد من نظرية الرازي في ظنية الأدلة النقليّة، ينظر: معالم أصول الدين، (ص٢٤).

المتكلم به، وغير ذلك»[1]، ومن ثمّ فقد اعتبر الأصوليون بالقرائن الدالّة علىٰ وضوح النّص وقطعيّة دلالته، ولم يركنوا كثيرا إلىٰ دلالة البنية اللفظية في الدلالة علىٰ المعنىٰ فحسب، بل القرائن الحاليّة والمقاليّة حاسمة في الدلالة علىٰ المراد، حتىٰ يجوز أن تنهض بالظاهر إلىٰ درجة النص؛ «**لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلىٰ أن يبلغ حدّ القطع**»[2].

وتلك سِمة دلاليّة انتهجها أهل اللغة وأقرّوا بها في سبيل تحصيل الدلالة اللفظيّة، فإنّ «**سياسة القرينة في العربية شريعة من شرائع الألفاظ**»[3]، وكذلك انتهجها الأصوليون، وتوخّوها في ضبط المعاني، قال إمام الحرمين الجويني: «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني علىٰ قطع، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، **وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصّيغ ردّا إلىٰ اللغة، فَمَا أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقاليّة**»[4].

ودلالة القرائن علىٰ مدلولاتها تتفاوت في القوّة والضعف، فقد تصل في القوّة إلىٰ درجة القطع، كدلالة الرماد علىٰ النار، وقد تضعف دلالتها حتىٰ تصير مُجرّد احتمال، وذلك يُدركه الناظر بالتأمّل، ويبني عليه القطع أو الظنّ[5].

وأصل ذلك أنّ الظنّ يتزايد كتزايد النبات، وكنموّ الصبي في بدنه وعقله، وكتتابع ضوء الصبح، كذلك تزايد عدد المخبرين عن الخبر الواحد يبدأ ظناً وينتهي علما[6]،

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٥١٨.

(٢) التلويح على التوضيح، التفتازاني، ١/ ٣٩٠ .

(٣) الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٥٤).

(٤) البرهان، ١/ ٢٧٨.

(٥) ينظر: د/ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، ٢/ ٩٣٦، ود/ محمد الجزائري، نظرية الأصل والظاهر، (ص٦٩)

(٦) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ١/ ٨٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٩٢.

وهكذا فإنّ للقرائن «درجات في الميل إلىٰ الزيادة والنقصان لا تحصىٰ، فمن سمع من عدلٍ شيئا سكنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة، فإن انضافت إليه تجربة - لصدقهم علىٰ الخصوص- زادت القوة،... **وهكذا لا يزال يترقّىٰ قليلا إلىٰ أن ينقلب الظن عِلما عند الانتهاء إلىٰ حدّ التواتر**»[1].

٤- اللفظ المؤوّل يجري مجرى الظاهر ويتكيّف به:

اللفظ المؤوّل هو (**الذي تُرك ظاهره بدليل صحيح**)[2]، وهو ناتج عن التأويل الصحيح الذي هو: (**حمل الظاهر علىٰ المحتمل المرجوح، بدليلٍ يُصيّره راجحا**)[3]. وذلك أنّ المطلوب في الشريعة هو معرفة الحق، ومعرفته إمّا أن تكون قطعيّةً لا نزاع فيها، وإمّا أن تكون ظنيّة فيتعيّن في الظنيّات الأرجح فالأرجح، ولا شك أن الضعيف المرجوح منها قد يقوىٰ بغيره، حتّىٰ يصير أقوىٰ مما كان أقوىٰ منه، وذلك أمر مدرك في الحسّ، وكذلك في دلالة الألفاظ، فقد يكون أحد مدلولي اللفظ أرجح من الآخر، لكن ذلك المدلول المرجوح قد يوافقه دليل من خارج، فإذا انضمّ إليه تقوّىٰ به علىٰ الراجح وظهر عليه[4]، و«**تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه، ولا بدّ من دليل**»[5]، فيتكيّف (المؤوّل) بكلّ أحكام دلالة الظاهر، ويجري مجراه. إنّما تجب الإشارة مجدّدا بأن التأويل الصحيح يجب استجماعه لثلاثة شروط هي:

---

(١) الغزالي، المستصفى، ١/ ١٣٧

(٢) ينظر: .الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٢٧.

(٣) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/٥٠٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٦٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٢.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر، ١/ ٥٦١-٥٦٢.

(٥) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠.

أولا: أهليّة المُتأوَّل **وثانيا**: قبول اللفظ للمدلول المرجوح، **وثالثا**: رجحان الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر إلىٰ مدلوله المرجوح[1].

ومثاله: تأويل معنىٰ النسيان في قوله تعالىٰ: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[2]، فظاهر النسيان في عرف الاستعمال هو «الترك مع غفلة»[3]، وصح تأويله بصرفه إلىٰ معنىٰ: (الترك والإعراض)، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[4]، وقوله: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾[5]، ثم إن لفظ (النسيان) يحتمل معنىٰ الترك[6].

ويعتبر جماعة من الأصوليين أن اللفظ المؤوّل قبل رجحان تأويله من (**المتشابه**)، الذي هو جنس للمجمل والمؤوّل، فـ «فالمجمل والمؤوّل مشتركان في أنّ كلّا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة، إلا أن المؤول مرجوح أيضا، والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا، **فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمىٰ بالمتشابه، فهو جنس لنوعين: المجمل والمؤول**»[7].

والمؤوّل الراجح بعد رجوحه يتكيّف بالظاهر ويجري مجراه؛ إذ «**يؤول إلىٰ الظهور عند اقتران الدليل به**»[8]، فهو أحد نوعي الظاهر، فاللفظ الظاهر إمّا أن يكون ظهوره «من جهة دليل اللفظ، أو من جهة دليل منفصل، فإن كان من جهة اللفظ فهو (**الظاهر**)، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو (**المؤوّل**)»[9]، لهذا ساغ عند إمام

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤.

(٢) من الآية ٦٧، من سورة التوبة.

(٣) القرافي، الفروق، ٤/ ٤٥٧.

(٤) من الآية ٦٤، من سورة مريم.

(٥) من الآية ٥٢، من سورة طه.

(٦) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٧، وينظر مزيد من الأمثلة (ص٤٠١) من هذه الدراسة.

(٧) الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٠٩، وينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣١.

(٨) الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٠٩، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٢٧.

(٩) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٢٧-٤٢٨).

الحرمين أن يكون بعض الظاهر «لفظة معقولة المعنىٰ، لها حقيقة ومجاز، فإنْ أُجريت علىٰ حقيقتها كانت ظاهرا، وإذا عُدلت إلىٰ جهة المجاز كانت مؤولة»[1].

فوجب أن يتكيّف المؤوّل بدلالة الظاهر في معناه؛ لأنّ الكلام المفيد إمّا نص أو ظاهر أو مجمل[2]، والنص ممانع للتأويل لامتناعه عن الاحتمال[3]، كما أن المؤوّل ليس من المجمل المفتقر إلىٰ بيان؛ لأنّ اللفظ المؤوّل بيّن ظاهر في تأويله، فلم يبق إلا تصنيف المؤوّل وتكييفه بدلالة الظاهر، ووجه تكييفه بالظاهر أنّ التأويل لا يصح إلا عندما يعتضد بنص أو شاهد يجعل الاحتمال البعيد راجحا علىٰ الاحتمال القريب، ويظهر من خلاله[4]، حتىٰ يجري «علىٰ مقتضىٰ الظاهر المُقرّر في لسان العرب، ويجري علىٰ مقاصد العربيّة»[5]، وإن لم يجر مجرىٰ الظاهر كان خروجا عن ظاهر الدلالة وتحريفا لها؛ لأنّ «ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلىٰ الاحتمال الخفيّ المرجوح كترك النّص إلىٰ غيره، وإن كان الثاني أقبح وأفحش»[6].

ومن آثار تكييف المؤوّل بالظاهر هي المشابهة بينهما من حيث الفهم والعمل، غير أنّ شبهة تقوية الضعيف علىٰ القوي في المؤوّل جعله أدنىٰ رتبة من الظاهر، كما قال السرخسي: «وأمّا حكم المؤول فوجوب العمل به علىٰ حسب وجوب العمل بالظاهر، إلا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعا ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع

(١) البرهان، ١/ ٢٧٩.
(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٧.
(٣) ينظر: الباجي، الإشارات، (ص٥٥).
(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٧، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٣، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٦٨، والزركشي، ٣/ ٢٦، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤١٨، وحاشية العطار على المحلي، ٢/ ٨٨.
(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٢.
(٦) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٩.

احتمال السهو والغلط فيه»[1].

وفي نسق تكييف (المؤول) بـ (الظاهر) يقسّم بعض الأصوليين الظاهر إلىٰ: ظاهر بالوضع، وظاهر بالدليل؛ حتىٰ يتمّ احتواء (المؤول) داخل رواق (الظاهر).

فأمّا الظاهر بالوضع: فهو الظاهر بوضع اللغة أو بوضع الشرع، كلفظ الأمر ظاهر في الطلب، ولفظ الصيام ظاهر في المخصوص في عرف الشرع.

وأمّا الظاهر بالدليل: فهو التأويل الذي ظهر ورجح بدليله، كظهور الأمر أو النهي في بعض الأخبار، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[2]، وقوله: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[3]، فظاهرها الإخبار، غير أنّنا أوّلناه بالحمل علىٰ معنىٰ الأمر أو النهي؛ بدليل أنّ خبرها قد يتخلّف فيكون خبر الله علىٰ خلاف مُخبِره؛ لأنّنا رأينا الوالدات يرضعن أكثر من حولين وأقلّ، ورأينا المصحف يمسّه الطاهر وغير الطاهر[4]، **فالظاهر يُحمل علىٰ أظهر احتمالاته، سواء بالوضع أو بالدليل**[5].

وإن قسّم الأصوليون دلالة الظاهر إلىٰ ظاهر بالوضع وآخر بالدليل الذي هو (التأويل)، فإنّ الدلالة المصروف عنها في التأويل دلالة ظاهرة، والمصروف إليها دلالة مؤوّلة، وذلك تقسيم اصطلاحي، لا يمنع اشتراط ظهور المعنىٰ المؤوّل كشرط لصحته، «**وبالجملة: فإذا عُرف المقصود، فقولنا: هذا هو الظاهر، أو ليس هو الظاهر: خلاف لفظي**»[6].

(١) .الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٢٧.
(٢) من الآية ٢٣٣، من سورة البقرة،
(٣) من الآية ٧٩، من سورة الواقعة.
(٤) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٨.، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٣٢.
(٥) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٢.
(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣/ ١٨٢.

وعلىٰ أساس هذا التصنيف ساس الأصوليون التأويل وأصّلوه، وحصّنوا دلالته بأسوار دلالة الظاهر، حتىٰ لا يكون مسرحا للتأويلات الفاسدة المفسدة للمعنىٰ العربي الظاهر، وقد حرص الأصوليون علىٰ حصافة المجتهد في فحص التأويلات البعيدة، بدراسة شواهده ونقدها؛ من أجل **«تدرب المبتدئين بالنظر في أمثالها»**[1]، ورفعِ مهارة المجتهد في فحص التأويل، هل يجري مجرىٰ الظاهر في الدّلالة، أو هو بعيد عنه؟ [2]، ومن شواهد هذه التمارين:

تأويل عموم لفظ (أيما امرأة) في قوله ﷺ: **(أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)**[3]، بحمله علىٰ خصوص (المكاتبة).وقد أراد مأوّلوه حمله علىٰ الصغيرة، فقيل لهم: الصغيرة لا تُسمّىٰ امرأة في ظاهر اللغة وعرفها، فأرادوا حمله علىٰ الأمة، فقيل لهم يمنع ذلك آخر الحديث، ففي بعض رواياته: **(فإن أصاب منها فلها مهر مثلها)**، ومهر الأمة لسيدها لا لها، فعدلوا إلىٰ الحمل علىٰ المكاتبة[4].

وهذا الحمل تأويل بعيد وتعسّف ظاهر؛ لأن عموم لفظ **(أيّما امرأة)** قويّ في ظاهر اللغة، وظهوره أقوىٰ في الدّلالة من هذا التأويل البعيد؛ لأنّ **«الشارع صلوات الله عليه إذا ذَكر أبلغ الصيغ في العموم لا يجوز أن يُحمل علىٰ موضوع نادر في الوجود»**[5]، و**«حمل كلام رسول الله ﷺ علىٰ الشاذ النادر باطل»**[6]، بل علىٰ الظاهر المشهور، والأصل في فهم الدلالة: أنّ **«كلّ ظهور يُتلقّىٰ من وضع اللسان فهو الذي**

---

(١) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٣.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٩٤، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٣، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٣٤.

(٣) سبق تخريجه (ص٤٤٣)، من هذه الدراسة.

(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٩، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٦-١٠٧، والشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ٢٨٠.

(٥) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠.

(٦) المرجع السابق، ٢/ ٤١٢.

يثبت عندنا وجوب العمل به، ما لم يمنع منه مانع»[1]، وقرائن قوّة ظهور عموم لفظ (أيما امرأة) علىٰ تأويله البعيد المحتمل يتبيّن بالآتي:

١- تصدّر الكلام بـ(أيّ) الشرطية إحدىٰ صيغ العموم التي لم يتوقّف بعمومها أحد من العلماء.

٢- ثمّ تأكّيده بـ(ما) الزائدة، وهي من المؤكّدات المستقلة بالعموم.

٣- ترتيب الحكم علىٰ الشرط في معرض الجزاء، في قوله ﷺ: (فنكاحها باطل)، وذلك - أيضا - يُؤكّد قصد العموم.

وبهذا نعلم أن المُخاطَب بهذا اللفظ من الصحابة لم يفهم منه خصوص المكاتبة، بل عمومه في كلّ امرأة حرة، فيبعد التأويل عن ظاهر المعنىٰ اللغوي في عرف الاستعمال[2].



(١) الجويني، البرهان، ١/ ٢٥١.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٩، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٦-١٠٧، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٧٤، والشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ٢٨٠.

المطلب الثاني:

خفي الدّلالة

١- المراد بخفيّ الدلالة:

الخفي في اللغة: هو بمعنىٰ الستر، وأخفاه أي: ستره وكتمه، والخافية ضد العلانية، والخفاء كالكِساء لفظا ومعنىٰ، وتأتي مادة (الخاء والفاء والياء) بمعنىٰ الإظهار، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا ﴾[١]،أي أظهرها، فهو من الألفاظ المتضادة[٢].

وخفيّ الدلالة في الاصطلاح: هو **(ما لا يدلّ علىٰ المراد منه بصيغته، وتوقّف فهم المراد منه علىٰ أمر خارجي)**[٣].

وخفاء الدّلالة قد تكون بسبب اللفظ ذاته، أي إن الخفاء نتج عن غموض في اللفظ، وقد تكون لعارض عرض للفظ فأخفىٰ دلالته[٤]. ثم يحتاج في الحالين لقرينة تفسّره وتوضح مراده[٥].

وقد يُطلق علىٰ خفي الدلالة لفظ **(المبهم)**، «والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه، من قولهم أبهمت البئر إذا سددته»[٦]، ومثل

---

(١) من الآية ١٥، من سورة طه.

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ٢٠٢، مادة (خفي)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص١٢٨٠).

(٣) ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٦٩).

(٤) ينظر: التفتازاني، التلوي على التوضيح، ١/ ٢٤١-٢٤٢..

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٤٢.

(٦) الجويني، البرهان، ١/ ٢٨١، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩٠.

المبهم لفظ (**الغامض**) فهو كذلك جنس لِما خفيت دلالته من الألفاظ، ولم يكن من المصطلحات الدّارجة عند الأصوليين[1].

٢- أقسام خفي الدّلالة:

أوّلاً: منهج الحنفيّة في تقسيم خفي الدّلالة:

نَظَر الفقهاءُ الأحناف إلىٰ خفيّ الدلالة فصنّفوه بحسب قوّة غموض الدّلالة وضعفها إلىٰ أربعة أقسام، تقابل أقسام واضح الدلالة، وهي في ترتيب تصاعدي (تعلّي) نحو الخفاء:

١ – الخفي ويقابله الظاهر. ٢ – المشكل ويقابله النص.

٣ – المجمل ويقابله المفسر. ٤ – المتشابه ويقابله المحكم[2].

ووجه هذا التقسيم لخفي الدلالة: عائد إلىٰ نوع خفاء اللفظ، فإذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه إمّا لنفس الصيغة، أو لعارض خارجي، فالثاني يُسمّىٰ خفيّا، والأوّل إما أن يدرك بالعقل والاجتهاد أو لا، الأوّل يسمىٰ مشكلا، والثاني إمّا أن يدرك المراد منه بالنقل أو لا يدرك مطلقا، الأوّل يُسمّىٰ مجملا، والثاني متشابها[3].

وفي الآتي بيان هذه الأقسام وأحكامها الدلاليّة:

أوّلاً: الخفي: وهو **(اسم لكلّ ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارضِ دليلٍ غير الصيغة، ولا ينال إلا بالطّلب)**[4].

---

(١) ينظر: د/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ عند الأصوليين، ١/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، (ص ١١٧).

(٣) ينظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤١-٢٤٢.

(٤) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٧)، والبخاري، كشف الأسرار للبخاري، ١/ ٥٢، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٦، وقال شمس الأئمة السرخسي في أصوله، ١/ ١٨٢، «إن العارض في الصيغة غير خارج عنها»، وجُمع بين التعريفين بأنَّ قَصْدَ السرخسي الخفاء=

واشتباه معناه: هو من حيث اللغة، **وخفاء مراده**: هو من حيث الحكم الشرعي المتعلّق بهذا الاسم المشتبه في معناه[1]. فاشتباه المعنىٰ نشأ من عارضٍ خارجٍ عن صيغة اللفظ، واعترض المعنىٰ الظاهر، حتّىٰ اشتبه وخفي مراده.

ومثاله: لفظ (السارق) وهو ظاهر في (آخذ مال الغير علىٰ سبيل الخفية)، لكنّه اشتبه في صيغة خارجة عنه وهو «الطرّار»[2] و«النّباش»[3]، وبسبب هذا الاشتباه اللغوي خَفِيَ حكمُ الشارع في وجوب القطع في حقّهما كما هو ظاهر في «السارق»، وهذا الاشتباه اللغوي جاء لعارض اختصاصهما باسمين آخرين يُعرفان بهما، وقد أفاد ذلك الاختصاص نقصان معناهما عن معنىٰ السرقة؛ إذ السرقة من يقضانٍ يَقْصد حفظ ماله، والنّبش يكون من الميّت الذي لا يحفظ ماله، فحصل في السّرقة زيادة معنىٰ؛ لهذا اختلفت الأسماء، واختلاف الأسماء يدلّ في العادة علىٰ اختلاف المعاني[4].

فاللفظ الخفي هو (السّارق)، والصّيغة الخارجة عنه هو (الطرّار) و (النّباش)، وقد يُطلق الخفي علىٰ الصّيغة الخارجة كالطرّار والنّباش من باب التسامح، وإلّا فهما ليسا بخفيين، وإنّما الخفاء طرأ علىٰ حكم آية السرقة في حقّهما[5].

=في الصيغة في لفظ «السارق» هل هو يدخل فيه معنى العارض الذي هو «الطرار»، فإن دخل فالمعارضة من داخل الصيغة، وإلا فالخفاء العارض في الصيغة مغاير للصيغة تغاير الظرف للمظروف. ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٢، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٧.

(١) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة (ص ١١٧)، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٧، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٢، ومرآة الأصول، ١/ ٤٠٧.

(٢) الطرار هو النشال يشق ثوب الرجل ويسل ما فيه. ينظر: المعجم الوسيط (ص ٥٤).

(٣) النّبش: هو استخراج الشيء المدفون، ومنه النبّاش الذي ينبش القبور، ينظر: المطرزي، المُغرب في ترتيب المُعرب، مادة (نبش)، ١/ ٤٥٣.

(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ١/ ٥٢، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٢١٥، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٧..

(٥) ينظر: كشف الأسرار، ١/ ٥٢.

حكم الخفي: وجوب طلب المجتهد له بتأمّله حتىٰ يظهر، وذلك بالرجوع إلىٰ النّصوص المتعلّقة بالمسألة المرادة بالحكم، ومراعاة مقاصد الشرع ومرامي أحكامه فيها[1].

ثانيًا: المشكل: هو (**ما أشكل علىٰ السّامع المراد منه، بحيث لا يُدرك إلا بعد التأمّل، إمّا لغموضٍ في المعنىٰ، أو لاستعارةٍ بديعة**)[2]. أي أنّ اللفظ دخل في أشكاله من الألفاظ، حتىٰ خفي معناه، كرجل غريب اختلط بأشكاله من النّاس وخفي تعيينه من بينهم، ومنشأ الخفاء في المشكل ناشئٌ من اللّفظ نفسه، فهو بهذا أشدّ غموضـًا من الخفي الخافي بسبب عارض خارجي، والمشكل يقابل النص الذي فيه زيادة ظهور علىٰ الظاهر[3].

ومثاله: لفظ (أنّىٰ) في قوله تعالىٰ: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[4]، فهو يأتي بمعنىٰ (أين) كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾[5]،وبمعنىٰ (كيف)كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ﴾[6]، فأشكل علىٰ السامع تعيين معناها في الآية الأولىٰ، لاشتباهها في هذه المعاني، وبعد التأمّل والطلب تبيّن أنّها بمعنىٰ (كيف)، وذلك بقرينة الحرث الذي يناسبه (كيف)، وبحرمة القربان في الأذىٰ العارض وهو الحيض[7].

وحكم المشكل: وجوب طلب المجتهد له بتأمّل معناه من بين معاني اللفظ المشكل، حتىٰ يستخرج الأصلح والأوفق منها لسياق الكلام، وبهذا التأمّل والطلب

---

(١) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٢١٥، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٧.
(٢) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٨)، وحاشية الأزميري على مرآة الأصول، ١/ ٤٠٨.
(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ١، / ٥٢.، والنسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٢١٦.
(٤) من الآية ٢٢٣، من سورة البقرة.
(٥) من الآية٣٧، من سورة آل عمران.
(٦) من الآية ٤٠، من سورة آل عمران.
(٧) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ١، / ٥٣، والنسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٢١٧.

يزول الإشكال[١].

ثالثًا: المجمل: وهو (**لفظ لا يُعقَل معناه إلا باستفسارٍ من المُجْمِل، وبيانٍ من جهته، حتىٰ يُعرَف به المراد**)[٢].

وبهذا يزداد المجمل علىٰ المشكل خفاءً، لتوقّف إزالة الإجمال علىٰ المُجمل نفسِه.

ومثاله: لفظ (الربا) في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٣]، فإنه مجمل؛ لأن الربا عبارة عن الزيادة في أصل الوضع، وقد علمنا أنه ليس المراد بذلك، فإنّ البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة، لكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد. وبالتأمل في صيغة (الربا) لا يعرف هذا المراد، بل ببيان آخر من المجمل نفسه، كإجمال لفظ الصلاة والزكاة، لا يزول إجمالهما إلا بتفسير المجمل الشارع لهما[٤].

وحكم المجمل: التوقّف في العمل به حتّىٰ يتبيّن من المُجْمِل نفسِه، أو بالتأمّل بما ظهر من اللفظ، فيُحتمل أن يُدركه، بمنزلة الغريب الذي ضلّ في المدينة، يستفسر من أهلها أو بما ظهر منها[٥].

رابعـًا: المتشابه: وهو «**اسم لِـمَا انقطَعَ رجاءُ معرفة المراد منه، لمن اشتبه فيه عليه**»[٦].

---

(١) ينظر المرجعان السابقان.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٨.

(٣) من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٨، ، والدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٨)، والبخاري، كشف الأسرار للبخاري، ١/ ٥٤.

(٥) ينظر الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٨)، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٨.

(٦) أصول السرخسي ١/ ١٦٩.

وهو نوعان: **الأوَّل**: متشابه اللفظ إن امتنع فهم شيء منه، مثل مقاطع أوائل السور نحو (الم. يس)، **والثاني**: متشابه الكيفيّة إن استحال معنىٰ كيفيته علىٰ السامع، مثل كيفيَّة (الاستواء) في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[1]، فالكيف مجهول[2].

وحكم المتشابه: التوقّف فيه علىٰ اعتقاد الحقيقة دون تفسير الكيفيّة، والتسليم بترك طلب تفسيره، فيكون العبد مبتلىٰ بنفس الاعتقاد لا غير[3].

ثانيا: منهج المتكلمين في خفي الدلالة:

يُجمل المتكلمون خفي الدلالة في نوع واحد هو «المجمل». نذكر تعريفه ومثاله وحكمه ومعالمه:

المجمل: عرفه الكثير منهم بقولهم: **«ما لم تتضح دلالته»**[4].

وقيل في تعريفه: **(هو ما له دلالة علىٰ أحد أمرين، لا مزية لأحدهما علىٰ الآخر بالنسبة إليه)**[5]، ونوقش بأنّه غير جامع لِما دلّ علىٰ أكثر من معنيين لا مزيّة لأحدها علىٰ الباقي، أو دلّ علىٰ معنىٰ واحد ولم تتضح دلالته، كاللفظ الغريب المتوحش في معناه؛ إذ إنّ المجمل حقيقة في غموض المعنىٰ وافتقاره إلىٰ ما يُفسّره، سواء دلّ علىٰ معنىٰ واحدٍ أو متعدّد[6]، فيترجّح التعريف الأوّل.

---

(١) الآية ٥، من سورة طه.

(٢) ينظر: حاشية الأزميري على مرآة الأصول، ١/ ٤١٢.

(٣) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة (ص ١١٨)، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٩.

(٤) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٥٨، والسبكي، رفع الحاجب، ٣/ ٣٧٨، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ٩٩٩، والعراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٨١، والسيوطي، الإتقان، ٤/ ١٤٢٦، وحاشية العطار، ٢/ ٩٣.

(٥) وهو اختيار الآمدي في إحكامه، ٣/ ٨، وتناقله كثير من الأصوليين عنه.

(٦) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٣.

ومثال المجمل: لفظ (**الحق**) في قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[1]، فهو مجمل في جنس الحقّ وقدره، ويفتقر إلىٰ دليل يُفسِّره[2].

وحكمه: وجوب التوقف فيه علىٰ البيان الخارجي المُبيِّن لمراده، مع اعتقاد أنّ ما أراده الله تعالىٰ منه حقّ، فيجب التزامه قبل البيان مجملا وبعده مُفسَّرا؛ لأنّ «**المجمل لا يكفي وحده في العمل**»[3]، فلا بدّ فيه من «**طلب المُبيّن أو التوقّف**»[4]؛ ولأنّ في العمل به قبل البيان تعرّضا بالخطأ في حكم الشرع[5].

معالم المجمل عند الجمهور:

النّاظر في منهج المتكلمين الجمهور في (المجمل) يستنتج معالمه التالية:

١- **إخراج المهمل الذي لا دلالة له مطلقا، والمستحيل الذي يمتنع بيانه بتاتا من تعريف المجمل**: لأنّ المجمل له دلالة في الأصل ولم تتضح للمستمع، كما في وضع اللفظ المشترك[6]؛ لهذا جعل الأصوليون المجمل مرادفا لمعنىٰ (المُبهم) الذي له معنىٰ لكنّه مَخفِي، فلا يُعقل معناه، كالمُقنّع المُبَرقع الذي لا يُدرىٰ مَنْ هو[7].

٢- **تعريف المجمل بلفظ (ما) في قولهم (ما لم تتضح) أو (ما له دلالة)**: ولم يقولوا

---

(١) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٢) ينظر: أبو يعلى العدة، ١/ ١٤٣، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٨.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/ ٣٩١-٣٩٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠١.

(٥) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٥٥.

(٦) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٥٩، والسبكي، رفع الحاجب، ٣/ ٣٧٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢.

(٧) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨١.

هو (لفظ)؛ لأنهم يجعلون الإجمال في اللفظ والفعل[1]، كما إذا فعل النبيّ ﷺ فعلا يحتمل وجهين احتمالاً متساويا، ولا نعلم علىٰ أيّ وجهٍ فعله[2].

٣- **وقوع الإجمال في اللفظ الدالّ علىٰ معنىٰ واحد وفي اللفظ الدالّ علىٰ أكثر من معنىٰ**: فأمّا وقوعه في اللفظ الدالّ علىٰ معنىٰ واحد فإنّ إجماله ينشأ بسبب (**الجهل**) الناشئ من غموض المعنىٰ، وأمّا وقوعه في اللفظ الدالّ علىٰ أكثر من معنىٰ علىٰ حدٍّ سواء فإنّ إجماله ينشأ بسبب (**الشّكّ**) الناشئ من تردّد اللفظ بين معانيه المتعدّدة[3]؛ لِهَذا فإنّ اللفظ المشترك الدالّ علىٰ أكثر من معنىٰ أخصّ من المجمل، «**إذ كل مشترك مجمل، وليس كلّ مجمل مشتركا**»[4].

٤- **أنّ أكثرهم يجعل المتشابه مرادفًا لمعنىٰ المجمل أثناء حديثهم عن المجمل**[5]: وبعضهم يجعله أعمَّ من المجمل، فالمجمل نوع منه، إذ المتشابه يشمل المجمل والمؤوَّل[6]، وربما جعل بعضهم الكلام من حيث الوضوح والخفاء ثلاثة أقسام: محكم واضح، ومجمل غير واضح، ومتشابه لا يعلمه إلا الله[7].

---

(١) ينظر المرجع السابق، والطوفي، شرح مختصر، ٢/ ٦٥٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٦، والعراقي، الغيث الهامع، ٢/٤١٩، وعرفه البعض بـ (لفظ)، كالغزالي في المستصفى، ٣/ ٣٧، والطوفي في شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٨، وكذا د/ محمد أديب في كتابه (تفسير النصوص)، ١٣٢٨/ ، فقال: المجمل هو «اللفظ الذي دل على المعنى المراد دلالة غير واضحة»، وهو على خلاف جمهور المتكلمين.

(٢) ينظر الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٥.

(٣) ينظر: الطوفي شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩.

(٤) المرجع السابق، ٢/ ٦٥٠.

(٥) ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢١٠، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٨٤، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٦٤، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٢١٣.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣١، والقرافي، نفائس الأصول، ١/ ٣٠٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٠٩.

(٧) ينظر: الشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ٢٨١.

٥- **وقوع الإجمال في اللفظ المفرد والمُركّب**: فالمفرد كوقوع الاشتراك في لفظ (العين) بين الباصرة، والعين الفوّارة، والذهب، والشمس، والميزان، والمُركّب كوقوع الإجمال في قوله تعالىٰ: ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾[(١)]، لاحتمال أن يكون المراد بتركيب الموصول مع صلته هو الزوج أو الولي[(٢)].

٦- **يجوز عند بعضهم إطلاق المجمل علىٰ كلّ ما أفاد جملةً من الأشياء دون تفريق**: كالعام والمطلق الذي لم يقصر لفظه علىٰ شيء مخصوص[(٣)]، وإطلاق المتقدمين للمجمل أوسع من إطلاق المتأخرين[(٤)].

٣- أسباب الإجمال:

تناول الأصوليون مسألة الوضوح والخفاء في دلالة النصوص باهتمام بالغ؛ إذ هي أحد أهم مشاكل الخطابات المدروسة؛ لذلك استقصوا أسباب الإجمال، وربّما أسموها بـ (**وجوه المجمل**) [(٥)]، وهم بذلك ينشدون سبل تفسير الإجمال العارض للخطاب؛ لأنّ معرفة السبب يورث معرفة المُسبّب.

ولمّا كان الإجمال تابعا للاحتمال المتساوي، فإن الوجاهة العلميّة تقتضي البحث عن أسباب الاحتمال عند إرادة معرفة أسباب الإجمال، والاحتمال قد يلحق اللفظ المفرد، وقد يلحق الكلام المركّب، فُيحيلهما إلىٰ التعمية [(٦)].

---

(١) من الآية ٢٣٧، من سورة البقرة.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٧، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١٧، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٦٢، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٦،

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٣.

(٤) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٩١، : (لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم سواء...).

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨٢، والشيرازي، شرح اللمع، ٢/ ٤٥٤.

(٦) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٣٨).

وأهمّ أسباب الإجمال:

الأول: الاشتراك اللفظي: وذلك في الألفاظ الموضوعة لمسمّيات مُختلفة، ولا تشترك في الحدّ والحقيقة، فعند إطلاقها لا يتعيّن معناها لأحد هذه المُسميّات المشتركة، بل يتردّد اللفظ بينها، فينشأ عن ذلك الشك في المعنىٰ، والشك مظنة الإجمال وخفاء المعنىٰ[1]، فـ«**المجمل في الألفاظ كالشكّ في الإدراك؛ لأنّ الشك: هو احتمال أمرين علىٰ حدٍّ سواء**»[2].

ويقع الاشتراك في الاسم والفعل والحرف، **أما الاسم**: كلفظ: (القرء) في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[3]، المشترك بين الطهر والحيض، **وأما الفعل**:**كلفظ** (عسعس) في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾[4]، المشترك بين إقبال الليل وإدباره، وكلفظ (قال) المتردّد بين القول والقيلولة،**وأما الحرف**: كلفظ: (الواو) في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[5]، فإنها محتملة للعطف والابتداء[6].

الثاني: عارض التصريف: كالإعلال في لفظي: (المُختار، والمُغتال) فهي متردّدة بين اسم الفاعل واسم المفعول، وذلك أنّ لفظ مختار أصله (مُخْتير) بكسر الياء في الفاعل وفتحها للمفعول، فلمّا تحركت الياء كسرا وفتحا، وانفتح ما قبلها، قُلبت ألفا، ويتعذر تحريك الألف فتحا أو كسرا حتىٰ يتبين الفاعل من المفعول، فلا

(١) ينظر: المرجع السابق، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٢٠٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٥٠.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩.

(٣) الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٤) الآية ١٧، من سورة التكوير.

(٥) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٦) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٢١٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٥٠، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٦.

جرم وقع اللَّبس، ونشأ الإجمال[1]، ويتميّز بحرف الجر، كما يقال في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول: مختار من كذا[2].

الثالث: الاشتراك في التركيب: وذلك عندما يخفىٰ تحديد متعلق مدلول الجملة بسبب تركيبها علىٰ نحو معيّن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[3] فمعنىٰ العافي الذي بيده العُقدة متردّد بين الزوج والولي بحسب ذلك التركيب[4].

الرابع: التردّد في عود الضمير: كما في عود الضمير في قول: (كلُّ ما علمه الفقيه فهو كما علمه)، فإن الضمير (هو) متردد بين العود إلىٰ الفقيه وإلىٰ معلوم الفقيه[5]، وكما في تردّد عود الضمير في قوله ﷺ: **(لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبةً في جداره)**[6]، فقد وقع التردّد في عود ضمير لفظ (جداره)، هل يعود إلىٰ الجار الغارز كأقرب مذكور، أو إلىٰ لفظ (أحدكم)؟، فإن عاد إلىٰ الجار الغارز فإن الجار لا يُجبر علىٰ تمكين جاره الآخر من غرز خشبه علىٰ جداره، كما ذهب إليه الشافعي في الجديد[7].

الخامس: غرابة اللفظ: والغرابة في نصوص الشريعة تنشأ من إبهام اللفظ ومن عدم تساوي الناس في العلم به، لأجل ندرة استعماله بين المُتخاطِبين، لا

---

(١) ينظر: المراجع السابقة، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٨، والسبكي، رفع الحاجب، ١/ ٣٤٤

(٢) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٢٢-٤٢٣.

(٣) من الآية ٢٣٧، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الطوفي، الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٨، والآمدي، ٣/ ١٠ والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٥٣.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ١٠.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، (باب لا يمنع جار جاره....)، (ص٣٧٩)، رقم ٢٤٣٦، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب غرز الخشب في جدار الجار، (ص٧٠٣)، رقم ٤١٣٠. واللفظ لمسلم.

(٧) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٢٣، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٥٦.

لأجل نكارته أو شذوذه أو نفرته اللغويّة[1]؛ لأنّ «العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب، والمتشابه، بل لِبعضها الفضل علىٰ بعض»[2]، ومن أمثلته لفظ: (الهلوع) الذي فسره القرآن بالجزع عند الشر والمنع عند الخير[3]، ولفظ (ثاني عطفه) بمعنىٰ التكبّر[4]، ومن كلام النّاس: لفظ (الزخيخ) بمعنىٰ النار[5].

السادس: الاستثناء المجهول: فإذا اتصل بالكلام المعلوم استثناء مجهول انسحب حكم الجهالة علىٰ اللفظ، فينشأ الإجمال، كقوله تعالىٰ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[6]، فإنّ إحلال بهيمة الأنعام معلوم مفهوم، واستثنىٰ منه شيئا مجهولا غير معلوم، فانعكس الإجمال علىٰ أوّل المقال؛ لأنه مهما كان المستثنىٰ مجملا فالمستثنىٰ منه كذلك[7].

السّابع: إبهام قدر اللفظ: بأن يكون معلوم الصِّفة غير معلوم القدر، كلفظ (الحقّ) في قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[8]، فقدر الحقّ مجهول القدر؛ إذ لم تضع العرب (الحقّ) لقدر معيّن، بل هو محتمل للقليل والكثير، فلا نفهم قدره من اللفظ بل من بيان الشرع[9].

---

(١) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٤/ ١٤٢٧، والرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٥٣).

(٢) ابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، (ص٤٨).

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٠، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٧٣).

(٤) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٤/ ١٤٢٧.

(٥) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (٣٣٩)،

(٦) من الآية ١، من سورة المائدة.

(٧) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨٢، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١١، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٥٩.

(٨) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٩) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨١، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٤.

الثامن: الإشكال بالقوّة: وذلك بأن يكون الكلام واضحا بنفسه، قابلا لأن يرِد عليه الإشكال من خارجه، فيكتسب الإجمال بالقوّة وليس بالفعل، كما هو في الإشكال بين النّصوص المتعارضة، ومثاله: قوله ﷺ: (**لا عدوىٰ ولا طيرة**)[1]، فهو «كلام متّضح بيّن، إذ معناه: لا فاعل للنّفع والضرّ إلا الله»[2]، ثمّ عرض عليه إشكال قوله ﷺ: (**لا يُورَدَنّ مُمْرِض علىٰ مُصِحّ**)[3]، فنهىٰ فيه النبي ﷺ عن إيراد صاحب الإبل المِراض علىٰ صاحب الإبل الصحاح خشية العدوىٰ، فأشكل ذلك علىٰ الحديث الأول، وأكسبَه الإجمال بالقوّة بسبب تعارضه معه، حتّىٰ أشكل فهمه علىٰ كثير من النّاس، فافتقر إلىٰ البيان لإزالة الإشكال[4].

التاسع: النقل الشرعي: فالإجمال قد يكون بسبب إخراج اللفظ عمّا وُضع له في اللغة أو في عرف الاستعمال إلىٰ وضع الشرع، فيجهل المُخاطب المراد بوضع الشرع حتىٰ يتبيَّنَه من بيان الشارع، كلفظ الصلاة والزكاة في وضع الشارع، فهو مجمل لعدم إشعار اللفظ بالمراد الشرعي منه من الأفعال المخصوصة[5]؛ لأن الحكم الذي تناوله اللفظ يحتاج إلىٰ شرائط وأوصاف لا ينبئ عنها اللفظ[6].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الجُذام، (ص١٠٠٩)، رقم ٥٧٠٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الطب، باب لا عدوى ولا طيرة ...، (ص٩٨٥)، رقم ٥٧٨٩.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٦-٦٧٧.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب لا هامة، (ص١٠١٩)، رقم ٥٧٧١، ومسلم في صحيحه، كتاب الطب، باب لا عدوى ولا طيرة ...، (ص٩٨٥)، رقم ٥٧٩١.

(٤) ينظر: الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٦-٦٧٧، وابن رجب، لطائف المعارف، (ص٦٨)، وقال ابن رجب في نفس المرجع: «أظهر ما قيل في معنى (لا عدوى): أنّه نفي لِما كان يعتقده أهل الجاهلية من أنّ هذه الأمراض تعدي بطبعها من غير اعتقاد تقدير الله لذلك»، وينظر: القرافي، الفروق، ٤/ ٤٠٦.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ١١، والرازي، المحصول، ٣/ ١٥٧.

(٦) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٣.

وحتىٰ يتم وصف اللفظ الشرعي بالإجمال يجب أن يكون معناه اللغوي لا ينبئ عن معناه الشرعي، كلفظ الصلاة، وإن كان معناه اللغوي ينبئ عن مراده الشرعي، وقد قيّده الشارع ببعض الصفات، كلفظ(السارق) في قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[1]،فهو من المُبيّن الظاهر، وتخصيصه ببعض الصفات هو من تخصيص العام وليس من بيان المجمل[2].

٤- الإجمال استثناء في الدلالة الشرعيّة:

تعامل علماء أصول الفقه مع المجمل علىٰ أنه علىٰ خلاف الأصل الغالب في الشريعة، فهو استثناء من أصل الوضوح والبيان المحكم في الشريعة، فنصوص الشريعة جاءت بالبيان والهدىٰ وإزالة الإشكال بين النّاس، كما قال الله تعالىٰ عن القرآن: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[3]، أي: واضح الدلالة علىٰ معانيه التي أرادها الله تعالىٰ، والإجمال يشتمل علىٰ ازدحام المعاني واختلاطها، و«**تخليط المعاني هو الإشكال نفسه**»[4]، فلا يسوغ كثرته في الشريعة.

وقد جاء وصف معظم القرآن وجمهوره بالإحكام، كما قال المولىٰ الحكيم: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾[5]،وأمُّ الكتاب يعني معظمه وجمهور ألفاظه[6]، وذلك الوصف نقيض الإجمال المتشابه الذي «**يخلّ بالتفاهم المقصود من الكلام، فهو علىٰ خلاف الأصل**»[7]، وقد كان «**الغرض من وضع**

---

(١) من الآية ٣٨، من سورة المائدة.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٣.

(٣) من الآية ١٩٥، من سورة الشعراء.

(٤) ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٣٧٢.

(٥) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٦) ينظر: الموافقات، ٣/ ٣٠٥-٣٠٨، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩/ ١٩٥.

(٧) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٦٦٠.

الكلام هو الإفهام، والمجمل مخلّ به، فلا يُرتكب إلا عند قيام الدليل»[1]، فصحّ القول بأنّ المجمل المفتقر إلىٰ بيان هو الاستثناء القليل في الشريعة؛ ضرورة بناء نصوصها علىٰ أصل الوضوح والتبيان[2].

ولمّا تعامل الأصوليون مع المجمل علىٰ قاعدة الاستثناء المخالف للأصل نتج عن هذا التعامل المنهجي بحث مسائل دلاليّة، أهمّها المسألتان التاليتان.

المسألة الأولىٰ: وقوع الإجمال في الكتاب والسنة:

اختلف العلماء في وقوع الإجمال في الكتاب والسنّة، وكان الاختلاف ناشئا عن معارضة الإجمال لضرورة بيان نصوص الشريعة وإحكام معانيها، وهم في ذلك علىٰ قولين، هما:

القول الأول: ذهب عامّة الفقهاء وجمهور الأصوليين إلىٰ وقوع الإجمال في الكتاب والسنة[3]، كما قال النّاظم:

وقد أتىٰ المجمل في الكتاب   وفىٰ الحديث دون ما ارتياب[4]

ويفصّل محققو الأصول وقوعه علىٰ درجتين:

١- في ما ثبت التكليف في العمل به، فيستحيل استمرا الإجمال فيه، أي: بقاؤه غير مُبيّن؛ لأنّ ذلك يجرّ إلىٰ العمل بالمحال.

(١) التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٩٤، بتصرف بسيط، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٠٩.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣١٤.

(٣) ينظر: البابرتي، الردود والنقود، ٢/ ٥٧٢، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٨٠)، والجويني، البرهان، ١/ ٢٨٤، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ٤١٩، والفتوحي، الكوكب المنير، ٣/ ٤١٥.

(٤) البيت من نظم ابن عاصم في أصول الفقه، ينظر: السيناوني، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، ٢/ ٣٥.

٢- في ما لا يتعلّق به تكليف، فيجوز استمرار الإجمال فيه[١].

ودليل وقوع الإجمال:

١- وقوع ألفاظ المجمل في الكتاب والسنة، والوقوع دليل الجواز[٢].

٢- أن القرآن جاء علىٰ معهود لسان العرب، ومن معهود العرب في لسانها أنّها تُجمل كلامَها ثمّ تُفسّرُه[٣].

القول الثاني: ذهب البعض إلىٰ منع وقوع المجمل في الكتاب والسنة، وقال أبو بكر الصيرفي: لم يقل به إلا داود الظاهري[٤].

ودليلهم:

١- أنه معارض لإتمام الدين المنصوص عليه في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[٥]، والإجمال فيه الخفاء والغموض المعارض للإتمام.

ويناقَش: بأن المجمل الوارد في الكتاب والسنة إن تعلّق به عمل فقد تمّ بيانه، وإن لم يتعلّق به عمل فتمامه هو في الابتلاء باعتقاده دون تفصيل كيفيّته.

٢- أنّ الخطاب بالمجمل لا منفعة منه، ويكون بابا للطعن في الشريعة، فلا ينبغي أن يقع فيها.

ونوقش: بأنّه جاز الخطاب بالمجمل لمنفعتين:

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨٥، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٧.
(٢) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٢٤.
(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٣.
(٤) ينظر: المرجع السابق.
(٥) من الآية ٣، من سورة المائدة.

- أنّ الإجمال توطئة للنفس علىٰ قبول ما يتعقّبه من البيان، بالعزم علىٰ امتثال تكاليفه، وبالإيمان بمتشابهه.
- كي يتفاضل الناس في العلم به، ويثابوا علىٰ الاستنباط له، لذلك جاءت أكثر ألفاظ الشريعة مُفسّرا جليًّا، وبعضها مجملا خفيًّا[1].

الترجيح ومسوّغه: هو القول الأوّل القائل بجواز وقوعه بالكتاب والسنّة.

ومسوِّغه: وجاهة أدلّته وضرورة المصير إليه، لورود كثيرٍ من الألفاظ المفتقرة إلىٰ بيان، ولا معنىٰ لذلك إلا التسليم بوقوعه ثم طلب بيانه.

المسألة الثانية: دراسة وقوع الإجمال في نصوص مخصوصة:

عمد الأصوليون المتكلمون إلىٰ دراسة نصوص مخصوصة لأجل استبانة إجمالها من وضوحها، ولم يكن من منهج الجمهور المتكلمين دراسة النصوص الجزئية في مؤلفاتهم الأصولية، بل وظيفتهم تقعيد القواعد الكليّة، ونصب الدلائل الإجماليّة، وترك التخريج عليها للفقيه المجتهد، إذ إنّ «حقّ **الأصولي ألّا يُعرّج علىٰ مذهب ولا يلتزم الذبّ عن مسلك واحد، ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلىٰ مذاهب الفقهاء في الفروع**»[2]، وهكذا ارتضىٰ الأصوليون المتكلمون ألاّ يتعرضوا في أصولهم «لإحدىٰ المسائل (الفقهية)، إلا علىٰ طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجُميّلة...، **من غير أن يتعرّض فيها لمسألة خاصة**»[3].

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٣، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٨٠)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٥، والشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ١٢٣.

(٢) الجويني، البرهان، ٢/ ٧٩٤.

(٣) الغزالي، المستصفى، ١/ ١٠.

وعندما شعر الأصوليون بأنّ المجمل استثناء في الشريعة، دعاهم ذلك إلىٰ استثناءٍ آخر، وهو دراسة نصوص جزئية «ادّعىٰ بعض العلماء في بعض الأمور أنّها مجملة وليست مجملة»[1]، فخلّصها جماعة من الأصوليين من دعوىٰ الإجمال، وردّوها إلىٰ أصل الوضوح والبيان، ومن ذلك:

١ - **تعليق التحليل والتحريم علىٰ ألفاظ الأعيان**: كتعليق التحريم علىٰ الميتة في قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[2]، وتعليق التحليل علىٰ البهيمة في قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[3]، فقال مدّعي الإجمال فيها: إنّ الأعيان لا تتصف بالتحليل والتحريم، والمحلَّل والمحرَّم فعلٌ يتعلّق بها، والأفعال متعدّدة متساوية، فلا يُدرىٰ هل المحرّم من الميتة أكلُها، أو بيعُها، أو النَّظر، إليها، أو غير ذلك؟ ولا دليل في اللفظ علىٰ تعيين أحد هذه الأفعال المضمرة، فتعيّن الإجمال.

وهذا الإجمال المزعوم يزول بردّ المعنىٰ إلىٰ الاستعمال العرفي في مثل هذه التراكيب اللفظيّة، فإنّ «مَن أَنِسَ بتعارف أهل اللغة واطّلع علىٰ خطابهم عَلِم أنّهم لا يستريبون في أنّ مَن قال: (حرمت عليك الطعام) أنه يريد الأكل دون النّظر والمس، ومَن قال: (حرمت عليك هذا الثوب) أنه يريد اللبس، ومَن قال: «حرمت عليك النساء» أنه يريد الوِقاع»[4]، والقاعدة الدّلاليّة في ذلك: (**الأحكام المضافة إلىٰ الأعيان تنصرف إلىٰ ما أُعدّت له العين من المنافع والأفعال**)، فالمحرّم من الميتة هو أكلها وبيعها وسائر منافعها، وهو المتبادر إلىٰ الفهم، «والأصل في كلّ ما يُتبادر إلىٰ الفهم أن يكون حقيقة، إما بالوضع الأصلي، أو بعرف الاستعمال، **والإجمال**

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٦٩٥.

(٢) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٣) من الآية ١، من سورة المائدة.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٩ - ٤٠، بتصرف بسيط.

منتفٍ بكل واحد منهما»[1]، وعلىٰ ذلك الأصل جرىٰ عرف الاستعمال، ثمّ إنّه ينبغي **«تنزيل التصرّفات الشرعية علىٰ وِزَان التصرّفات العرفية»**[2].

٢- دخول النفي علىٰ الحقائق الشرعيّة: كالنفي في قوله ﷺ: **(لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالىٰ عليه)** [3].فقال مدّعي الإجمال فيه: إن النفي متردّد بين نفي الصورة والحكم، أي: متردّد بين نفي وقوعه الكوني ووقوعه الشرعي، ولا مرجّح، أو هو متردّد بين نفي الصحة والكمال، ولا مرجّح، فتعيّن الإجمال.

والمختار عند عامةّ الأصوليين أنّه لا إجمال في مثل هذا النفي، بل هو واضح في نفي أحكامه الشرعيّة، لأنّه يجب تنزيل كلام الشارع علىٰ عرفه؛ إذ الغالب منه أنه يُناطقنا بعرفه واصطلاحه، فيكون لفظه مُنزّلا علىٰ نفي الحقيقة الشرعيّة من هذه الأمور، فهو ﷺ لم يُبعث لبيان اللغات، بل لبيان الشرعيّات، فإذا قال: (لا نكاح...) حُمل علىٰ نفي أحكام النكاح الشرعي، وإذا قال: (لا صلاة) حُمل علىٰ نفي أحكام الصلاة الشرعية[4]، وإذا تعيّن نفي الحكم الشرعي منها، فهو ظاهر في نفي الصحة، محتمل في نفي الكمال، فلا يُصرف من ظاهره إلىٰ احتماله المرجوح إلا بدليلٍ يعضده[5].

* * *

(١) الآمدي، الإحكام، ٣/ ١٢، وينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٩، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٦٦٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٦٠، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٦٤، والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٦١).

(٢) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٦٤.

(٣) سبق تخريجه، (ص٤١٨) من هذه الدراسة.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/، ٤٦، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٦١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٧.

(٥) ينظر: المستصفى، ٣/ ٤٧.

المطلب الثالث:

العلاقة بين دلالة الواضح ودلالة الخفي

١- اشتراك دلالة الواضح ودلالة الخفي في أصل الإفادة:

تنتمي الألفاظ الواضحة والخفيّة إلىٰ الكلام المفيد، فالإفادة قاسم مشترك بينهما؛ وأصل ذلك: أنّ اللفظ إما مفيد مستعمل، أو غير مفيد مهمل، والمفيد المستعمل إمّا أن يستقلّ بالإفادة بنفسه، فهو الواضح، أو لا يستقلّ بها وهو الخفي المجمل[1]، فالواضح والخفي يشتركان في جملة الإفادة، لا خصوصها.

ولا يخفىٰ أنّ فائدة الواضح أقوىٰ وأظهر من فائدة الخفي، وإنّما تمّ تقسيم اللفظ المفيد إلىٰ واضح وخفي لأجل تفاوت فائدتهما في الدلالة علىٰ المعنىٰ من حيث الوضوح والخفاء.

وأساس الفرق بين إفادة الواضح والخفي هو تعيين الإفادة، فالواضح يحمل الفائدة ويعيّنها، فهو مفيد متعيّن الفائدة، والمجمل يحمل الفائدة ولا يعيّنها، فهو مفيدٌ لم تتعيّن فائدته، بل «**أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعيّن في نفسه، واللفظ لا يعيّنه**»[2]، فقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[3]، «يفيد وجوب فعلٍ متعيّن في نفسه، غير متعيّن بحسب اللفظ»[4]، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٥-٢٦.

(٢) الرازي، المحصول، ٣/ ١٥٣.

(٣) من الآية ٤٣، من سورة البقرة.

(٤) الرازي، المحصول، ٣/ ١٥٣، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٥.

حَصَادِهِۦ ﴾[1]، «فإنّ اسم الحقّ يُفيد شيئا ما له صفة، ولا يُفيد تلك الصفة بعينها، فاحتجنا إلىٰ بيانها»[2]، فوضح أنّ المجمل «**لا يخلو عن أصل الفائدة، وإنما يخلو عن كمالها**»[3]، فلا جرم – بعد ذلك – أنّ الخطاب بالواضح يفيد حقائق الأحكام ويفصّلها، والخطاب بالمجمل يفيد ماهيّات الأحكام ولا يفصّلها[4].

وإذا كان تعيين الفائدة في اللفظ الواضح جعله حجة في نفسه بالفعل، فإنّ عدم تعيين الفائدة في اللفظ الخفي جعله حجة في نفسه بالقوّة؛ لأنه قابل للتفصيل الذي يفسّره، لكنّ خفاء فائدته هو من مقاصد اللغة والشرع.

فأما كون خفاء فائدة المجمل من مقاصد الدلالة اللغوية: فلأجل أنه أوقع في ذهن المستمع حين يتشوّف إلىٰ تفصيله، فإذا جاء التفصيل صادف محلّه للتشوّف إليه[5].

وأمّا كون خفاء فائدة المجمل من مقاصد الدلالة الشرعيّة: فذلك في ابتلاء النّاس في تحصيل فائدته، ففائدة المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله: (**الانقياد الإيماني**)، كما قال الراسخون: ﴿ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾[6]، وفائدة المجمل الذي يُمكن بيانه: (**الانقياد التكليفي**)، أي: اعتقاد امتثاله قبل البيان مجملا، والعزم علىٰ امتثاله بعد البيان مفسّرا[7].

---

(١) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.
(٢) البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٨.
(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٧٥.
(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٩٤-٦٩٥.
(٥) ينظر: الشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ١٢٣.
(٦) من الآية ٦، من سورة آل عمرن.
(٧) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٩٤، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٣٨ .

الآثار الدلاليّة في اشتراك الواضح والخفي في الكلام المفيد:

ترتّب علىٰ هذا الاشتراك الآثار الدلاليّة التاليّة:

١- **نفي المهمل الذي لا يدلّ علىٰ شيء من دلالة المجمل:**[١]؛ «لأنّ الإجمال والبيان من صفات الألفاظ الدالة، والمهمل لا دلالة له علىٰ شيء»[٢].

٢- **اشتمال مصطلح (المُبيَّن) - بفتح الياء المشددة - علىٰ الواضح والخفيّ عند بعضهم**: فالمبيَّن هو اللفظ الدال بالوضع علىٰ معنىٰ، إما بالأصالة وهو الواضح، وإما بعد البيان كالمجمل والعام المُخصَّص ونحوهما، وذلك لوجود أصل الإفادة في كلٍّ منهما[٣].

٣- **اجتماع الواضح والخفيّ في اللفظ الواحد بحسب جهة الإفادة**: وذلك أن الإفادة بالنسبة إلىٰ الواضح والخفي كالمتواطئ بالنسبة إلىٰ أشخاص مُسمّياته، وقد تكون إفادة اللفظ متعدّدة بحسب جهة معناه، فمن جهة واضحة، ومن جهة أخرىٰ خفيّة، كلفظ (الحقّ) في قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[٤]، «فهو ظاهر بالنسبة إلىٰ الحق، مُجمل بالنسبة إلىٰ مقاديره»[٥].

٤- **حمل المجمل كالمشترك علىٰ جميع معانيه غير المُتنافية عند بعضهم**: وقد تردّد الأصوليون في حمل المشترك علىٰ كلّ معانيه لشبهة الاشتراك الذي لم

---

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٥٩، والسبكي، رفع الحاجب، ٣/ ٣٧٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢.

(٢) د/ محمد الحفناوي، أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي، (ص١٢).

(٣) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٧٤)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٢.

(٤) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٥) القرافي، شرح تنقيح الفصول، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٨، والجويني، البرهان، ١/ ٢٨١.

يكن معهودا كثيرا في لغة العرب واستعمالها، «والذي حرره المحققون من أصوليِّ أصحاب المذاهب الأربعة هو جواز حمل المشترك علىٰ معنييه أو علىٰ معانيه – **غير المتنافية** –»[1]، بل وجزم بعض المحققين «**أنّ المشترك يصح إطلاقه علىٰ معانيه جميعا أو بعضا إطلاقا لغويا**»[2]، كحمل العام علىٰ جميع أفراده؛ لأنّ الأصل في اللفظ المجمل هو الإفادة، وقد أمكنت بحمل المشترك علىٰ جميع معانيه، فوجب تحصيلها كلّها[3]، كلفظ (السلطان) في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[4]، فهو مشترك بين الحجة، والدِّية، والقَوَد، وحمله بعض العلماء علىٰ جميع معانيه[5]، وكلفظ (الإل) في قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾[6]، فهو مشترك بين لفظ الجلالة، والقرابة، والعهد، والحِلْف، وقد حمله بعض المحققين علىٰ جميع معانيه[7].

والأصل في ذلك أنّ «مختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته، من اشتراك وحقيقة ومجاز، وصريح وكناية، وبديع، ووصل، ووقف، **إذا لم تفض إلىٰ خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام علىٰ جميعها**»[8].

---

(١) الشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، ٥/ ٢٩٢.

(٢) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير، ١/ ٩٩.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٣٥، والرازي، المحصول، ١/ ٢٧٤، والزنجاني، تخريج الفروع على لأصول، (ص٣١٣).

(٤) من الآية ٣٣، من سورة الإسراء.

(٥) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٦.

(٦) من الآية ٨، من سورة التوبة.

(٧) ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٠، ٩٨، والشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، ٥/ ٢٩٣.

(٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٩٧.

٥- **اختلاف درجات البيان باختلاف النّاظرين في النّص**: فقد يكون اللفظ المفيد مجملا عند أحد ظاهرا عند غيره، محتملا عند أحد غير محتمل عند غيره، فيختلف وضوح المعنىٰ وإجماله بحسب النّاظر؛ إذ قد تظهر فائدة اللفظ وتخفىٰ بحسب المدارك العقليّة والمعارف النظريّة، فـ«ليس شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سُمع وتؤمِّل وعرفت المواضعة صحّ أن يُعلم به. **ويجوز أن يختلف الناس في تبين ذلك وتعرفه**»[1]؛ لأنّ «**اختلاف الأخلاق، والأحوال، والممارسات، يوجب اختلاف الظنون**»[2]، كما أنّ «**القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلىٰ الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته علىٰ الاستدلال**»[3]، فلا عجب أن يكون «من أسباب الوجوب والتحريم والإباحة ما قد يكون ظاهراً، فيشترك فيها الناس، **ومنه ما يكون خفياً عن بعضهم ظاهراً لبعضهم علىٰ الوجه المعتاد، ومنه ما يكون خفيّاً يُعرف بطريق الكشف...**»[4].

٢- حمل الخفي على الواضح:

أظهر العلاقات الدلاليّة بين دلالة الخفي ودلالة الواضح هي حمل الخفي علىٰ الواضح، فالكلام الواضح الظاهر المفسّر يقضي علىٰ الكلام الخفيّ المُجمل ويزيل

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ٥٥.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ٥/ ٩١، ومجموع الفتاوى، ١٩/ ٢١١.

وقد سوّغ بعضهم كابن تيميّة معرفة الظنّ والظاهر بإلهام القلب المعمور بالتقوى المجتهد في الطاعة، وقال ابن تيميّة في الفتاوى، ٢٠/ ٤٢: «وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف؛ وأصول الفقه ...».

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٤٢٨، ويريد بالكشف مثل ما كُشف للخضر في مسألة خرق السفينة، الكشف المسبوق بالقرائن والدلائل.

إشكاله، وذلك «**أنّ مُفسَّر كلام المتكلّم يقضي علىٰ مجمله، وصريحَه يُقدّم علىٰ كنايته**»[1].

ومشروعية حمل الخفيّ علىٰ الواضح هي من ضرورة تفسير الخفي الُمجمل وتمكين العمل به، فإنّ أحد موارد تفسيره هو قسيمه اللفظ الواضح البيّن علىٰ معناه، فالواضح بيّن بنفسه مبيِّنٌ لغيره؛ «**لأن القول لّما كان بينًا في نفسه، جاز أن يبيِّن غيره،** كما قلنا في الماء الطهور: لمَّا كان يدفع النجاسة عن نفسه، جاز أن يدفعها عن غيره إذا كان كثيرا»[2].

وتلك قاعدة دلاليّة اعتمدها الأصوليون في باب ترتيب الأدلة، فجعلوا أحد وجوه ترتيبها هو: (**حمل المجمل علىٰ المبيّن**)[3]، كذلك عُني بها المفسّرون في تفاسيرهم للقرآن الكريم، ففسّروا بها أكثر إجمال القرآن، وعبّروا عنها بصياغة: (**المُفسَّر يقضي علىٰ المجمل**) [4]، أو بصياغة: (**حمل المُجمل علىٰ المفسَّر**)[5]، وربّما صاغها بعض المعاصرين بقولهم: (**حمل المجمل علىٰ المُفصّل**)، ذلك في خصوص علاقة اللفظ الواضح بالخفي، وأما عموم بيان المجمل فإنّه كما يكون بالقول الواضح فإنّه يكون عند جمهور الأصوليين بمفهوم القول، والفعل، والإقرار، والإشارة، والكتابة، والقياس[6]، والقاعدة في ذلك: (**كلّ مُفيدٍ من الشارع بيان**)[7].

---

(١) ابن تيمية، الرد على البكري، (ص٢٣٢).

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٩.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٦٧٥، والمرداوي، التحبير، ٨/ ٤١٢٦.

(٤) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢/ ١٠٣

(٥) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ١٩٥.

(٦) ينظر: الخطيب، الفقيه والمتفقه، ١/ ٣١٦، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٣، والشيرازي، التبصرة، (ص٥٣)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٧٨)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٨.

(٧) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٣.

وقد أولىٰ الأصوليون قاعدة (**حمل المجمل علىٰ المُبيّن**) الاهتمام اللائق في مقام تبيين نصوص الكتاب والسنّة، من ذلك أنّهم جعلوا الحمل علىٰ مرتبتين، هما:

الرتبة الأولىٰ: الحمل الكلّي:

وهو بالنّظر إلىٰ عموم الأدلّة وكلّيتها، فقد نظر الأصوليون إلىٰ نصوص الكتاب فوجدوها أكثر اشتمالاً علىٰ الكليّات الشرعيّة، وأوفىٰ إجمالا للمعاني الشرعيّة، ثمّ نظروا إلىٰ السنة فوجدوا أكثرها تفصيلا للكليات القرآنيّة، وجلَّها بيانا للمعاني الشرعيّة، مع اشتمالها علىٰ جوامع الكلم ومختصرات النَّظم، ثمّ نظروا إلىٰ آثار الصحابة ونصوص العلماء فإذا هي تمتهن شرح بيان السنّة، وتشتغل في تفصيل جوامعها، **فدعاهم ذلك التسلسل البياني إلىٰ تسلسل الحمل الكلّي: بحمل الكتاب علىٰ السنّة، والسنّة علىٰ فهم العلماء المعتبرين.**

بذلك تترتّب النّصوص بحسب حاجتها إلىٰ البيان، فالقرآن العظيم – أحسن الحديث وأصدق القول – قد اشتمل علىٰ كليّات المعاني وإجمال المباني التي احتوت المعاني الكاملة والعلوم الوافية، فمسّت الحاجة إلىٰ تبيين السنّة وحمل القرآن علىٰ بيانها، وقد اشتمل بيان السنّة علىٰ جوامع الكلم في إيجاز اللفظ واتّساع المعنىٰ، فاحتاج بيانها إلىٰ تفصيل جوامعها وشرح إيجازها ببيان العلماء العارفين وشروح العلماء المعتبرين.

ومثال ذلك: إجمال بيان مواقيت الصلاة في قوله تعالىٰ: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ ﴾[1]، فـ (دلوك الشمس): يعني الظهر، و (غسق الليل):يتناول العصر والعشاءين،(وقرآن الفجر): يعني الصبح، وأبين من الآية ما وردت به السنة من أحاديث المواقيت، وأبين من أحاديث السنة ما فصّله الفقهاء من

(١) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

ذلك في كتب الفقه[1].

وقد شهد لهذا الترتيب الحملي الكلّي مآثر بعض العلماء، منها:

١- قول بعض العلماء: (أبقىٰ الكتاب موضعا للسنة، وأبقت السنة موضعا للرأي)[2].

٢- قول الإمام ابن المبارك: (ليكن الأمر الذي تعتمدون عليه هذا الأثر، وخذوا من الرأي ما يُفسّر لكم الحديث)[3].

٣- قول الطوفي: «السنة أبين من الكتاب، لأنّها موضوعة لبيانه، وكلام الفقهاء أبين من السنة، لأنه موضوع لتفصيل أحكام الكتاب والسنة»[4].

الرتبة الثانيّة: الحمل الجزئي:

وهو بالنّظر إلىٰ أفراد الأدلّة وجزئياتها، **فالخفي منها محمول علىٰ واضحها،** و«الخطاب المجمل الذي أحيل بيانه علىٰ خطاب آخر، لا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذي يبيّنه»[5]، امتثالا لقاعدة (**المجمل يُحمل علىٰ المبيّن**).

ويعبر هذا الحمل الجزئي عبرّ المنهج الدّلالي في الأحكام الآتية:

١- يجوز حمل المتواتر علىٰ الآحاد عند جمهور الأصوليين: لأنّ المقطوع في سنده قد يكون مظنونـًا في دلالته، والمظنون في سنده قد يكون مقطوعا في دلالته، فاشتركا في الظن من جهتين مختلفتين، مع أنّ الأضعف سندا والأقوىٰ متنا أخصّ دلالةً، والأخصّ أقوىٰ من الأعم، فما حَمَلنا إلا ما هو أضعف علىٰ ما هوىٰ أقوىٰ

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٣.
(٢) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ١/ ٦٢٥.
(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، ١/ ٦٢٧.
(٤) شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٣.
(٥) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٣٩٨).

من جهة الدّلالة[1]، والقاعدة الترجيحيّة الصحيحة تقول: «**قوّة الدّلالة في نصٍّ صالح للاحتجاج علىٰ محلّ النّزاع أرجحُ من قوّة السّنَد**»[2]، **ومثال ذلك: حمل لفظ (الحقّ)** في قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[3]، علىٰ قوله ﷺ: **(فيما سقت السماء العشر)**[4].

٢- يجوز أن يرد البيان منفصلا عن المجمل وهو الكثير، ويجوز أن يرد متّصلا بالمجمل: فالمنفصل كبيان الرسول ﷺ للفظ (القوّة) وهو يتلو قوله تعالىٰ: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[5] **فقال ﷺ: (ألا إنّ القوَّة الرَّمي)**[6]، والمتصل كبيان لفظ (الخيط) في قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[7]، بأنّ المقصود هو خيط الفجر ببيان قوله: (من الفجر)[8].

٣- يجب حمل المجمل علىٰ كلّ تفاصيل بيانه: فالقاعدة البيانيّة في ذلك: «**كلُّ بيان المجمل يُعدّ مُرادا من ذلك المجمل وكائنا فيه**»[9]، فاستقبال النبيّ ﷺ لبيت المقدس عند أوّل فرض الصلاة مراد في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[10]؛ لأنّ كل فعله ﷺ في الصلاة بيان للفظ (الصلاة) ومراد فيها[11].

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٨١-٢٨٢)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٨٦، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨١٤.

(٢) الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ٢٨٩.

(٣) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٤) سبق تخريجه (ص٣٤٠) من هذه الدراسة.

(٥) من الآية ٦٠، من سورة الأنفال..

(٦) سبق تخريجه (ص٤٥٧) من هذه الدراسة.

(٧) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٨) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٨٧، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٧.

(٩) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٣١٢).

(١٠) من الآية ٢٠، من سورة المزمل.

(١١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (٣١٢).

٤- يجب إعمال حمل المجمل علىٰ المبيّن كلّما خفيت الدلالة علىٰ المكلّف: من باب أنه لا يُشرع الاستفهام إلا بعد الاستبهام، فمتىٰ استبهم المستمع أو القارئ اللفظ بأيّ وجه ساغ بيانه بما هو أظهر، وذلك عائد إلىٰ أنّ «**خفاء الدلالة وظهورها أمر نسبي، فقد يخفىٰ علىٰ هذا ما يظهر لهذا**»[١]، وأنّ «**الإجمال قد يقع لعامة المكلفين، وقد يقع لبعضهم دون بعض**»[٢].

٥- يجب الاقتصار علىٰ بيان الشارع المطابق للمجمل، وينبغي تكميل غير المطابق بالاجتهاد: فإذا صدر بيان المجمل من الشارع علىٰ وجه المطابقة يجب الاقتصار عليه، وإذا لم يكن بيانه شاملا لكلّ أفراده وجب إتمامه بالاجتهاد والبحث والتأمّل، حتىٰ يُمكن حمل المجمل علىٰ كامل بيانه، كحمل لفظ (الربا) في قوله تعالىٰ: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٣]، علىٰ أصنافه الستّة المذكورة في بيان الرسول ﷺ في قوله: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد**»[٤] وعلىٰ ما ألحق به العلماء من الأصناف الأخرىٰ بالاجتهاد الشرعي المعتبر[٥].

٦- يقع بيان الغريب المجمل بالشرع وباللغة: فإذا فسّر الشرع الغريب فهو المعتمد، كتفسير الهلوع في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[٦]، فبان أنّ الهلع هو الجزع مع شدّة الحرص والضجر[٧]،

---

(١) ابن تيمية، جامع المسائل، ٢/ ٢٨٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٩٨.

(٣) من الآية، ٢٧٥، من سورة البقرة.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، (ص٦٩٣)، رقم ٤٠٦٤.

(٥) ينظر: الجويني، التلخيص، ٢/ ١٩٨، والبخاري كشف الأسرار، ١/ ٥٤، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٤٤.

(٦) الآيات، ٢١، ٢٠، ١٩، من سورة المعارج.

(٧) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٠، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٧٣).

وإذ ورد الغريب دون بيانه وجب استبانته من اللغة؛ لأنّ معرفة الألفاظ وَزْنـًا ومعنىٰ استقلّ بها علماء اللغة[1]، وليس من شأن الأصولي سرد مفردات الغريب وبيانها، بل يُقرّر القاعدة فيها، وهي «**مَن تكلّم بلفظ مجمل يحتمل معاني لم يُقبل قوله ولم يُردّ، حتىٰ نستفسره ونستفصِله، حتّىٰ يتبيّن المعنىٰ المُراد**»[2]، ولِهذا أسقط الشاطبي علم الغريب اللغوي عن مُهمّات الأصولي[3]، وقال أبو حامد الغزالي: «والتعمّق في غرائب اللغة لا يشترط»[4]، أي علىٰ المجتهد. ويُطلب بيان الغريب لفظا لفظا في مظانّه اللغويّة. ولأجل الابتعاد عن مثارات الغلط عُني علماء اللغة والحديث بِتَتَبُّع الغريب من كلام الرسول ﷺ، فأوسعوه جمعا وبيانا[5].

٧- إذا خلا المجمل عن بيانه الشرعي بالكليّة جاز أن «يكون البيان بالاجتهاد»[6]: إذ إنّ «من المجمل ما وُكِل العلماء إلىٰ اجتهادهم في بيانه من غير سمع يُفتَقر إليه، كقوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾[7]، فلم يرد سمعٌ ببيان أقلّ الجزية، حتىٰ

(١) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ١/ ٨.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٩٩ .

(٣) ينظر: الموافقات، ٤/ ٥٣.

(٤) المنخول، (ص٥٧٢).

(٥) كما أفرد علماء اللغة والحديث مصنفات خاصة في غريب القرآن والحديث، بدأهم أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت٢٠٩هـ) بجمع ألفاظ غريب الحديث والأثر، ثم تتابع العلماء بعده، وأشهر مَن صنّف في غريب الحديث والأثر: الإمام أبو عُبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) وقد أحسن الجمع والتصنيف، حتى صار هو القدوة في هذا الشأن، ثم أبو قتيبة الدِّيَنوري (ت ٢٧٦هـ) ثمّ الإمام الخطابي البستي (ت ٣٨٨هـ) ثم الزمخشري الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ) في كتابه (الفائق)، ثم أبو موسى الأصفهاني (ت ٥٨١هـ) صنّف في غريب الحديث والقرآن، ثمّ ابن الأثير (ت ٦٠٦) كتابه (النهاية)، وينظر: مقدمة النهاية لابن الأثير ١/ ٩-١٤، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٧٢٨.

(٦) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٣.

(٧) من الآية ٢٩، من سورة التوبة.

اجتهد العلماء في أقلّها»[1]، وكقوله تعالىٰ: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[2]، فأوجب الله النّفقة وأجمل مقدارها، فاجتهد العلماء في بيانها[3]، وبيان المجتهد ليس رأيا محضا، ولا مخليا عن عموم بيان الشريعة، بل بالبناء علىٰ مقاصدها وبالقياس علىٰ معانيها، فإنّ المجتهد «إذا تبحّر في إدراك معاني الشريعة نظره، واتّسع في ميدانها باعه، زال عنه ما وقف من الإشكال، واتّضح له القصد الشرعي علىٰ الكمال»[4].

* * *

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧١، وينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٥٢٠، وابن السمعاني، ١/ ٢٦٤، ٢٩٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٥

(٢) من الآية ٧، من سورة الطلاق.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٤.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٦.

المبحث الثالث

دلالة العموم والخصوص

ويشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة العام.

المطلب الثاني: دلالة الخاص.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة العام ودلالة الخاص.

المطلب الأول:

دلالـة العـام

١- المراد بالعام:

العام في اللغة: اسم فاعل من (عمّ) بمعنىٰ شَمِل، فالعامّ هو الشّامل، يُقال: عمّهم بعطيّته، أي: شملهم، والعموم يفيد الشمول والكثرة والانتشار[١].

والعامّ في الاصطلاح: ذكر الأصوليون عدة تعريفات للعام، ومن أمثل ما قيل في تعريفه، هو: **(اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، دفعةً واحدة، بلا حصر)**[٢].

حقائق تعريف العام الدلاليّة:

يشتمل تعريف العموم علىٰ الحقائق الدلالية الآتية:

- أنّ العام دلالة لفظية، فهو حقيقة في اللفظ، مجاز في غيره كالمعاني عند جمهور الأصوليين[٣].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/ ١٥، مادة (عم)، وابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٤٢٦، مادة (عمم)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص١١٤١)، مادة (عمم).

(٢) وهو تعريف الرازي في المحصول، ٢/ ٣٠٩، من غير قيد (دفعة)، وقال الشوكاني في إرشاد الفحول، ١/ ٢٨٧: (أحسن الحدود المذكورة – في العام- هو ما قدمناه عن صاحب المحصول، لكن مع زيادة =دفعة)، وزاد فيه الشنقيطي لفظ (بلا حصر)، وقال عنه: تعريف تام جامع مانع. ينظر: مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٩).

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٣، والرازي، المحصول، ٢/ ٣١٠، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٤٩، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٤، ومن جعل العموم يصدق=

- وجوب الاستغراق في دلالته، ومعنىٰ الاستغراق هو تناوله لكلّ ما يصلح له دفعة واحدة بذات دلالته، فيخرج بذلك دلالة المطلق، فهو موضوع للماهيّة، واستغراقه لأفراد الماهيّة استغراق بدلي علىٰ سبيل التناوب، لا دفعة واحدة[1].
- دلالة العام وضعيّة، فشموله لجميع أفراده هو بحسب الوضع، فلا يدلّ العام علىٰ غير ما وضع له ابتداءً، كدلالة (مَن) الموصوليّة، فهي موضوعة للعاقل، فلا يدخل فيها غير العاقل ابتداءً[2].
- الاستغراق في العامّ يكون بحسب وضعٍ واحد، فيخرج عن العام دلالة المشترك علىٰ أفراده، لأنّه مُتعدّد الوضع، ويخرج –أيضا– اللفظ الدالّ علىٰ حقيقة لغوية وأخرىٰ عرفية، أو لغوية وأخرىٰ شرعية، أو علىٰ حقيقة ومجاز، فإنّ دلالته علىٰ أفراده حصلت بأكثر من وضع[3].
- الاستغراق في العموم بلا حصر، فدلالته علىٰ معناه غير متناه، فيخرج بذلك دلالة أسماء العدد، كلفظ (مائة درهم)، فإنه متناول لكلّ ما يصلح له مع حصرٍ[4]، **ويفرض هذا القيد إشكالين علىٰ دلالة العموم، هما:**

الأول: خروجه عن القاعدة الدلالية التي تقول: (**الاستثناء معيار العموم**)، وقد صح الاستثناء من المحصور في مثل: لك علي عشرة إلا ثلاثة، وصمت الشهر إلا يوما، وكسرت زيدا إلا رأسه، فالاستثناء دلّ علىٰ دلالة العموم في المحصور.

=على المعاني كما يصدق على الألفاظ فإنه يحذف هذا القيد من التعريف، ينظر: القرافي، العقد المنظوم، (ص٧٨).

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٨٩، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٤-٤٤٥.

(٢) ينظر: المرجعان السابقان، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٥٤.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٨، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٥.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٧٩.

وأجيب: بأنّ المستثنىٰ منه تضمّن صيغة عموم، وهو باعتبار إضافة لفظ (جميع) إلىٰ المعرفة فيها، فينتظم الكلام علىٰ تقدير لفظ (جميع)، كقول: صمت جميع الشهر إلا يوما، فهو عموم بهذا التقدير[1].

والثاني: تعارُض عدم التناهي والحصر مع بعض صيغ العموم، كقول: (عبيدي أحرار)، وعبيده محصورون قطعا، وكقول: (أعط الدراهم من في الدار)، والذي في الدار محصورون قطعا، وكقول: (من في الدار؟)، ويجاب: زيد، فحصل حصر العموم بزيد.

وقد أحسن القرافي إزالة هذا لإشكال: بأنّ «الجواب مبني علىٰ قاعدة، وهي: (**الواقع من العموم لا يلزم أن يكون مسمّىٰ العموم**)، بل الواقع له حكم، والعموم من حيث هو عموم له حكم، **فالواقع دائما متناهٍ، وغير الواقع غير متناهٍ**»[2]، فلا تلازم بين لفظ العموم وواقعه، فعموم وجوب القتل في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[3]، شامل لِما لا يتناهىٰ عند ورود الصيغة، وقد لا يكون في الوجود ذلك الوقت مشرك البتة، وكذلك عموم صيغة الاستفهام في قول: من في الدار؟، فهو شامل لكل العقلاء الذين يمكن أن يكونوا في الدّار، بلا تناهٍ، والجواب عليه بالنفي، أو بحصر الموجودين بزيد، لا يمنعان عدم تناهي صيغة العموم؛ لأنّ **حكم الكون الواقع ليس هو الحكم الذي وقع به التعميم**[4].

٢- العموم من عوارض الألفاظ حقيقة والمعاني مجازا:

يتّفق الأصوليون علىٰ أنّ العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً، بمعنىٰ «أنّه

---

(١) ينظر: حاشية العطار، ٢/ ١٤.

(٢) القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص١١٥-١١٦).

(٣) من الآية، ٥، من سورة التوبة.

(٤) ينظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص ١١٦)، وشرح تنقيح الفصول، (١٩٩).

يلحقها وليس داخلاً في حقيقتها»[1]، ويكون عرضا لازما لا يفارق اللفظ، كعرض السواد للغراب، وذلك في مثل عموم لفظ (كل) و(جميع)، وقد يكون عرضا غير لازم للفظ، بل يفارقه، كعرض الحركة للأجسام، وذلك في مثل عموم الجمع المحلّىٰ بأل في لفظ (المسلمين)[2]، فإذا عَرَض العموم للألفاظ فهو حقيقة فيها غير مجاز، وإنّما استحقّ الحقيقة فيها لأمرين، هما:

- لأنّ اللفظ يدلّ علىٰ العموم دلالةً واحدة من جهة واحدة، ومتساوية، كلفظ (الكفار) يتساوىٰ أفراده في عموم دلالته دون أن يتميّز بعضهم عن بعض.
- ولأنّ اللفظ يدلّ علىٰ مسمّاه باعتبار وجودَيه اللساني والذهني، فاللفظ دلّ علىٰ العموم بدلالة إطلاقه اللساني، وبالصورة الذهنية له المطابقة علىٰ أفراده، وتلك عين الحقيقة[3].

وذهب أكثر الأصوليين إلىٰ أنّ العموم يلحق المعاني ويعرض لها مجازا[4]، وذلك بإرادة المتكلّم وقصده الدالّ علىٰ تعميم المعنىٰ المراد؛ لأنّ «**مراد المتكلّم يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنىٰ الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنىٰ أقوىٰ، وقد يكون من اللفظ أقوىٰ، وقد يتقاربان**»[5].

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٠، وينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٠٨، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٨٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٨٧-٢٨٨.

(2) ينظر: المراجع السابقة.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٤١، و الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٠، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٤٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٨٧-٢٨٨.

(4) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٥، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٣/ ١٠٦، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٨٤، وذهب ابن الحاجب إلى أن العموم حقيقة في الألفاظ والمعاني، ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٠٨.

(5) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٤.

ووجه مجازيّة العموم في المعاني: هو تمايز محالّ العموم، فليس في الوجود فعل واحد متساوٍ في جميع محالّه، كقولنا: عطاءٌ عامّ، فهو وإن عمّ كلّ عطاء فليس في الوجود عطاء واحد متساويا في محالّه، فعطاء زيد ليس كعطاء عمرو[1]، وتمايز المعاني يقتضي التغاير والاختلاف، والتغاير لا يجوز أن يدلّ عليه لفظ واحد دفعةً واحدة، فالعام لا يعمّ متعدِّدا، وإلا لزم الاشتراك، فيكون اللفظ مشتركا، ولا عموم في المشترك عند أكثر الأصوليين، فَثَبت أنّه لا عموم للمعاني علىٰ سبيل الحقيقة، بل علىٰ سبيل المجاز[2]. وليس المراد عند الأصوليين أنّ «عدم جريان العموم في المعاني – علىٰ سبيل الحقيقة- أنّ العام مختص باسم العين دون اسم المعنىٰ، للقطع بأنّ مثل لفظ العلوم والحركات عامّ، **بل المراد**: **أنّ المعنىٰ الواحد لا يعم متعدّدا**...»[3]، كما لم يُسفرْ بحث الأصوليين وخلافهم في حقيقة عموم المعاني ومجازيتها عن كبير فائدة؛ إذ لا يختلفون عند التطبيق علىٰ عمومية اللفظ أو المعنىٰ، بل لا تعدو أن تكون المسألة رياضة من رياضيات العلم لا ضرورياته[4].

وقد أحسن الطوفي الحنبلي حين رتّب دلالة مطلق العموم من حيث الحقيقة وقوّة الدلالة علىٰ ثلاث مراتب:

١- **دلالة العموم في الأجسام**: فهو أقوىٰ الدّلالات في تحقيق معنىٰ الشمول لفظا وحسّا، كدلالة عموم العباءة لِما تحتها وشمول الكساء لِما تحته.

٢- **دلالة العموم في الألفاظ**: ويلي عموم الأجسام في القوّة، من كونه معقولا لا محسوسا.

---

(١) ينظر: المراجع المسابقة، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٤١، و الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٠.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٥، والقرافي، العقد المنظوم، (ص٣٣).

(٣) التفتازاني التوضيح على التلويح، ١/ ٦٢.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٥.

٣- **دلالة العموم في المعاني**: وهي أضعف المراتب، لاختصاص بعض محال المعنىٰ ببعضه بزيادة أو نقص[١].

والحاصل « **أن العموم يصلح للمعنىٰ واللفظ،...ويظهر في بادئ الرأي أنّه متواطئ فيهما**»[٢]. وتفصيلهما في التّالي:

٣- العموم اللفظي:

تعريف العموم اللفظي:

العموم اللفظي: هو (**استيعاب اللفظ لجميع ما يصلح له**)، وعمومه حاصل من جهة الأوضاع واللغات، فلا يقال: هذا لفظ عام حتىٰ يُتصوّر اللفظ نفسه، ولغته، وأنَّه موضوع علىٰ وجه لا يخرج منه فرد، فإن كان كذلك فهو العام الشّامل[٣].

وأخص خصائص العموم اللفظي: هو (**إمكان عدم التناهي في الدلالة دخولا وخروجا**)، فيدخل في عمومه ما لا يتناهىٰ، ويمكن أن يُخصّ منه ما لا يتناهىٰ إن جاء التخصيص بصيغة عموم، فيبقىٰ عدم التناهي في الحالين دون أن يقضي أحدهما علىٰ الآخر، فإنّ لفظ (المشركين) مُسمّاه عام غير متناه، فيدخل فيه كل مشرك بلا نهاية، وإذا أوقع الشارع حكما علىٰ المشركين واستثنىٰ منهم الرهبان- مثلا-، كان الخارج المستثنىٰ غير متناه كذلك، فكلُّ راهب بلا نهاية خارج من هذا الحكم[٤].

---

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٤-٤٥٥.
(٢) القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص٣٣).
(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص٣٢-٣٣).
(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص١٣٢).

صيغ العموم اللفظي وحكمها:

إثبات صيغ العموم:

ذهب السلف وجمهور العلماء إلىٰ أنّ للعموم ألفاظا وضعيّة تدلّ عليه، حتىٰ اختلف النّاس في آيات الوعد والوعيد، هل هي عامّة أو خاصّة؟، وذلك عندما استدلّت الوعيدية بعموم نصوص وعيد الكفار والعصاة، واحتجُّوا بها علىٰ أهل السنة والمرجئة بأنّها عامّة لا يخرج منها شيء، كعموم وعيد قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[2]، فاضطرّ جماعة من أهل السنة والمرجئة ممّن ضاق عَطَنُه إلىٰ جحد العموم في اللغة والشرع، فكانوا فيما فرّوا إليه كالمستجير من الرمضاء بالنار، وكان أولىٰ لهم أن يستجيروا بدلالة النصوص الواردة في قبول التوبة وغفر السيئات، وأن العصاة تحت مشيئة الله، إن شاء عذّبهم وإن شاء غفر لهم، ونحو ذلك من تخصيص آيات الوعيد وتقييدها[3]، فـ «**يجب أن يُبنىٰ العامّ علىٰ الخاص في هذه الآيات**»[4].

وقد انساب هذا الخلاف الكلامي في أصول الفقه، كعادة المتكلّمين في جرّ بضاعتهم الكلاميّة إلىٰ المباحث الأصوليّة، فأحدث بعضهم القول بإنكار

---

(١) الآية ١٤، من سورة الانفطار.

(٢) من الآية ٤٤، من سورة المائدة.

(٣) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٩٦، وابن العربي، المحصول، (ص٧٣-٧٤)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٠-٤٤١.

(٤) القاسمي اليمني، إيثار الحق على الخلق، (ص٢٣٨).

وقد تناقل أكثر العلماء القول بإنكار صيغ العموم عن الإمام أبي الحسن الأشعري وعن كثير من أتباعه المرجئة، وقال إمام الحرمين في البرهان: ١/ ٢٩٩: (وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكري الصيغ على ما اعتقده معظم النّقلة، ولكنه قال في مفاوضة مع أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ، وآل مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي القطع فيه...).

صيغ العموم اللفظي أو التوقّف فيه؛ كي ينسجم مع نفسه ما بين الدرس الكلامي والأصولي[1].

في حين يعتقد السلف وأكثر الخلف أنّ للعموم صيغا معلومة وألفاظا معروفة، وأصدق دليل علىٰ قولهم هو:

- إجماع الصحابة علىٰ ذلك، لأنّهم كانوا يأخذون بعموم الكتاب والسنّة، ولا يطلبون دليل العموم، بل يطلبون دليل الخصوص.
- تأييد اللغة واستعمالها، فلو خاطب السيد خادمه بإحدىٰ صيغ العموم، وقال: من دخل بيتي فأعطه درهما، فإنه يجب عليه تعميم العطاء، ويُلام علىٰ عدم تعميمه[2].
- ضرورة الدّلالة علىٰ العام بصيغته في الشريعة؛ «لأنّ عامّة خطابات الشرع عامّة، فلو جوّزنا إرادة البعض من غير قرينة لمَا صح منّا فهم الأحكام بصيغة العموم، ولَمَا استقام منّا الحكم بعتق جميع عبيد مَن قال: كلّ عبد لي فهو حر، **وهذا يؤدّي إلىٰ التلبيس**»[3]

صيغ العموم:

عُني الأصوليون في صيغ العموم، واهتمّوا بها تعدادا وشرحا وتمثيلا، وأفردوها بتأليف مختصّ[4]، إذ إنها «**من أهمّ ما يُبحث عنها، ويُستخرج لطائف المعاني وقواعد**

(١) ينظر: ابن العربي، المحصول، (ص٧٣).

(٢) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٦٠، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٢٤-٤٢٥).

(٣) التفتازاني التوضيح على التلويح، ١/ ٧٢.

(٤) منها: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين القرافي، وتلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، للحافظ العلائي. وهما مطبوعان.

المباني منها...»[1].

وجمعوا صيغ العموم في خمسة أقسام، هي:

الأول: الاسم المعرّف بالألف واللام غير العهدية: وهو علىٰ ثلاثة أنواع:

١- ألفاظ الجموع، كالمسلمين، والمشركين، والأبرار، والفجار.

٢- أسماء الأجناس التي لا واحد لها من لفظها، كالناس والذهب.

٣- الاسم المفرد، كالإنسان، والسارق.

الثاني: المضاف إلىٰ الأنواع المتقدمة في القسم الأول: مثل: مشركو مكة، ومال زيد، وعبيد عمرو.

الثالث: الأسماء المُبهمة: وهي أدوات الشرط والوصل والاستفهام، إذا تمّ استعمالها علىٰ سبيل الإبهام، مثل (مَن) للعاقل في قولك: من عندك؟، و(ما) لغير العاقل في قولك: ما تفعله يعلمه الله، ومنها: (أين وحيث) تَعُمّان الأمكنة، و(متىٰ) تعمّ الأزمنة، والاسم الموصول المبهم يُفيد عموم صلته.

الرابع: الألفاظ المؤكِّدة للعموم: وهي الألفاظ الدالّة علىٰ العموم بذاتها، كلفظ (كل) و (جميع) و (أكتع) و (قاطبة)، كقول: حضر جميع القوم.

الخامس: النكرة في سياق النفي والنهي: فالنفي كالإخبار بقول: ما حضر أحد، والنهي كالطلب في قول: لا يحضرْ أحد[2].

---

(١) العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٩٣).

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٨-٢٢٠، والشيرازي، اللمع، (ص٢٦)، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٨٤، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٦٨-١٧٠، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١١:٢-١٣.

معيار العموم اللفظي:

نصب الأصوليون دلالة الاستثناء معيارا للعموم، وصاغوا ذلك في قاعدة دلاليّة تقول: (**الاستثناء معيار العموم**)، **فالاستثناء فرع عن عموم اللفظ ودالّ عليه؛ لأنّ** الاستثناء هو إخراج ما لولاه لَوَجب اندراجُه في المستثنىٰ منه بقوّة دلالة العموم؛ إذ إن «**ما صحّ استثناؤه وجب اندراجه**»[1]، ولا معنىٰ للعموم إلا ذلك.

وقد احتكم الأصوليون إلىٰ هذا المعيار وهم يفحصون بعض الألفاظ المختلف في عمومها، كلفظ (الجمع المنكّر)، فهو عند عامّة الأصوليين لا يفيد العموم، إلا عند مَن شذّ وقال بعمومه[2]، وتمسّك القليل القائل بعمومه بصحة الاستثناء منه في مثل قول: (جاء رجال إلا زيدا) [3]. ولم يُسلّم الجمهور دعوىٰ صحة الاستثناء من الجمع المنكّر، بل نقلوا تنصيص النحاة علىٰ منعه؛ لعدم عمومية اللفظ[4]، وإن صحّ فهو محمول علىٰ معنىٰ أنّ الاستثناء بمعنىٰ النّفي الدالّ علىٰ عدم دخوله في المذكور، كما تقول: رأيت رجالا ليس فيهم زيد[5].

وأوّل الأصوليون نحو: صمت شهرا إلا يوما، وكسرت زيدا إلا رأسه، بأنّ المستثنىٰ منه تضمّن صيغة عموم، وهو باعتبار إضافة لفظ (جميع) إلىٰ المستثنىٰ

---

(١) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٢).

(٢) وهو قول أبي علي الجبائي من المعتزلة، ينظر: المعتمد، ١/ ٢٢٩، وأبو يعلى، العدّة، ٢/ ٥٢٥، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٨٩.

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ٢/ ٥٢٥

(٤) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٥٨.

(٥) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٥٢، والهندي، نهاية الوصول، ٤/ ١٣٣٣.

وقد ذكر بعضهم كأبي يعلى في العدة ٢/ ٢٥٢، ومَن تابعه بـ(أن الاستثناء يُخرج البعض من الكلّ والبعض من البعض، فههنا يخرج البعض من البعض، الذي هو أقلّ الجمع). ولا شك بأن القول بأن الاستثناء يخرج البعض من البعض يهدم معيّارية الاستثناء في العموم، فيضعف هذا الجواب لإضعافه لمعيار العموم.

منه، أو باعتبار توكيد اللفظ بـ (كلّ)، فيكون تقدير العموم لكلّ الأجزاء، كقول: (ألبست زيدا كلّه إلا رأسه)، حتّىٰ يكون له بعض يُمكن القصر عليه، ولا يُنازع معيار العموم[1].

٤- الدّلالات المشتبهة بالعموم اللفظي:

درَس الأصوليون بعضَ العبارات والسياقات المُشتبهة بالعموم اللفظي، بقصد فحصِها وبيان دلالتها ووجه اشتباهها بالعموم، حتىٰ لا تُبخس الألفاظ أشياءها الدلاليّة، ومن ذلك:

أوّلاً: النكرة في سياق الإثبات:

فقد اشتبهت بعض سياقات النكرة في سياق الإثبات بالعموم، حتىٰ قال بعضهم بعموم النكرة في سياق الإثبات المصحوبة بسياق الامتنان، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴾[2]، أو التي يفرض سياقها عمومها، كقوله تعالىٰ: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴾[3]، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[4]، وقيل: إنّ عموم الآيتين الأخيرتين هو بتأويل إضمار صيغة العموم، فيكون التقدير: (علمت كل نفس)، و (قولنا لكل شيء)، وقيل: العموم فيهما معنوي، وذلك بدليل تساوي الأنفس والأشياء في الآيتين، فإذا علمت نفسٌ فكلّ نفس كذلك، وكذلك كلّ شيء مساوٍ للشيء الآخر في قدرته تعالىٰ[5].

---

(١) ينظر: شرح العضد، (ص٢٠٨-٢٠٩)، وحاشية العطار، ٢/ ١٤.

(٢) من الآية ٤٨، من سورة الفرقان.

(٣) الآية، ١٤س، من سورة التكوير،

(٤) الآية ٤٠، من سورة النحل.

(٥) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٦٩، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٢٣).

ثانيا: دلالة التكرار في فعل (كان):

أصل وضع الفعل النّاسخ (كان) هو كسائر الأفعال، لا يدل إلاّ علىٰ مطلق وقوع الفعل في الزمن الماضي، غير أنّ العادة جرت بأن القائل إذا قال: (كان فلان يتهجد بالليل) أو (كان حاتم يقرئ الضيف): فهو يريد الإخبار عن تكرار الفعل منه في الزمن الماضي، وإلا لم يحسن منه الإخبار بلفظ (كان)، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ ﴾[1]، فالمراد مداومته علىٰ الفعل، وإلا لم يكن المقام مقام ثناءٍ، فبذلك اشتبه لفظ (كان) في العموم.

ذهب كثير من الأصوليين إلىٰ أنّ: (**لفظ كان يقتضي تكرار الفعل**)، وذلك في عرف الاستعمال، لا في أصل وضع اللغة، «لأنّه يدلّ علىٰ دوام الفعل وتكراره، فإذا كان متكرّرا في الأحوال المختلفة، عُلم أنّه غير مختصّ بحال دون حال»[2]، قال ابن دقيق العيد: «كان يفعل كذا: بمعنىٰ أنه تكرر منه فعله، وكان عادته،... وقد تُستعمل (كان) لإفادة مجرد وقوع الفعل، دون الدلالة علىٰ التكرار، **والأوّل أكثر في الاستعمال، وعليه ينبغي حمل الحديث**»[3]، وربّما أُطلق علىٰ دلالة تكرارها العموم المجازي، لِعدم صراحة عمومه[4]. واختلفوا في دلالة التكرار، هل هي مستفادة من (كان)، أو من الفعل المضارع الذي بعدها، أو منهما جميعا، علىٰ ثلاثة أقوال[5].

واختار الفخر الرازي أنّها لا تفيد التكرار في اللغة ولا العرف[6]، وذهب إليه النّووي

(١) من الآية، ٥٥، من سورة مريم.
(٢) ينظر: الشيرازي، المعونة في الجدل، ص ٧٤.
(٣) إحكام الأحكام، ١/ ١٣٠.
(٤) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٩٣، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٨٩)، والهندي، نهاية الوصول، ٤/ ١٤٣٣، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٢٢.
(٥) ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٩٣.
(٦) ينظر: المحصول، ٢/ ٣٩٩، والبحر المحيط، ٢/ ٧٧ و ٣٢٨.

وقال: «**إنّ المختار الذي عليه الأكثرون** والمحققون من الأصوليين: أن لفظ (كان) لا يلزم منها الدوام ولا التكرار، وإنما هي فعل ماض يدلّ علىٰ وقوعه مرة»[1]، وقد قال ذلك في سياق بيانه لقول عائشة رضي الله عنها: (**كان ﷺ يصلي ركعتين بعد الوتر وهو جالس**)[2]، وأنّ قولها لا يدل علىٰ تكرار الركعتين، بل وقع منه ﷺ مرة أو مرتين.

واستدلّ النّووي: بقول عائشة رضي الله عنها: (**كنت أطيب رسول الله ﷺ لحلّه قبل أن يطوف بالبيت**)[3]، وكان ذلك في الحجّ، ولم يحجّ ﷺ إلا حجّة واحدة.

ونوقش: بأنّ المُدّعىٰ تكرار التطيّب لا الإحرام، وأنّها رضي الله عنها أرادت المبالغة بإثبات حكم التطيّب، فاستعملت ما يُفيد التكرار لإفادته المبالغة[4].

ويرىٰ الزمخشري وبعض النّحاة: أن (كان) عبارة عن وجود الشيء في زمن ماض علىٰ سبيل الإبهام، وليس فيه دليل علىٰ عدمٍ سابق، ولا انقطاعٍ طارئ[5].

والراجح – والعلم عند الله- أنّ الغالب في استعمال لفظ (كان) دلالتها علىٰ التكرار، **ومسوّغ الترجيح**: العرف الدالّ علىٰ تكرار لفظ (كان) في أكثر استعمالاتها، والاستعمال حجةٌ راجحة.

ثالثـًا: التفريق بين سلب العموم وعموم السّلب:

اقتضىٰ الدرس الدلالي بحث الفرق بين سلب العموم وعموم السلب؛ لأجل دفع اشتباه دلالة صيغة العام بما لا يدل عليه، وذلك في التفرق التالي:

(١) شرح النووي على مسلم، ٦/ ٢٦٤.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي في الليل..، (ص٢٩٩)، رقم ١٧٢٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الطيب عند الإحرام، (ص٢٤٩)، رقم ١٥٣٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب الطيب قبيل الإحرام، (٤٠١)، رقم ٢٨٢٦.

(٤) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٣/ ٥٠٨ والعراقي، طرح التثريب، ٥/ ٦٥

(٥) ينظر: الكشاف، ١/ ٤٠٠، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٧٧.

سلب العموم: هو: (**سلب الحكم عن المجموع**)، وهو نقضٌ لدلالة العموم؛ لأنه لم يسلبه عن الكلّ، بل عن البعض، والصيغة المرشّحة لـ(سلب العموم) هي: أن يسبق لفظ (كل) السّلب، كقول: ما كلّ عدد زوجا، فالمقصود من هذا الكلام: إبطال قول مَن قَال: إنّ كل عدد زوج، واشترطوا لسلب العموم أن لا يَنتقض النّفي (السّلب)، فإن انتقض كان لعموم السّلب كقوله تعالىٰ: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴾[1].

أمّا عموم السّلب: فهو نفي الشمول ورفع الإيجاب الكلّي، ويدلّ علىٰ العموم لأنّه يقتضي سلب الحكم عن كلّ فردٍ فردٍ، وله صيغتان:

- تأخّر السّلب عن لفظ (كلّ)، كقول: كلّ القوم ما قاموا، فأفاد عدم قيام أيّ فردٍ من القوم.
- النكرة في سياق النفي، كقول: (لا أحدَ في البيت)، فيدلّ علىٰ عموم سلب الحكم عن جميع الأفراد الداخلة تحت العنوان[2].

رابعـًا: العموم في المضمرات:

ألحق أكثر الأصوليين عموم المضمرات بعموم الألفاظ، وقدّروا عمومها في اللفظ، كعموم المعنىٰ المضمر في قوله تعالىٰ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[3]، ومعلوم أنّ الله تعالىٰ لم يُرد تحريم نفس العين، وإنّما أراد تحريم أفعالنا بالميتة، وقد أضمره في الكلام، فيعمّ الإضمار تحريم كل انتفاع بها كالأكل والبيع، والدّلالة علىٰ العموم

(١) الآية ٩٣، من سورة مريم.

(٢) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٦٨، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٩٦، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٥٦، والتمهيد، (ص٣٢٠)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٣٣، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٥٤ وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٩٣.

(٣) من الآية ٣، من سورة المائدة

المضمر هو الاستعمال العربي المعهود في مثل هذا الاستعمال[1].

خامسا: العموم الوارد علىٰ سبب خاص:

وهي المسألة التي يذكرها بعضهم بعبارة: (**هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب**)، وفي ثنايا بحث الأصوليين للمسألة تظهر حذاقة منهجهم الدّلالي، ويبرز حرصهم علىٰ توفية اللفظ دَلَالتَه دون زيادةٍ أو نُقْصان، فلأجل ذلك حرّروا المسألة وقسّموها إلىٰ أقسام.

فقالوا: إنّ الخطاب إما أن يكون جوابا عن سؤال سائل، أو لا، فإن كان جوابا فإمّا أن يستقلّ بنفسه، أو لا، فإن لم يستقل بنفسه فهو تابع لعموم سؤاله وخصوصه بلا خلاف.

فغير المستقل التابع لعموم السؤال: كسؤالهم عن عموم بيع التمر بالرّطب، فقال ﷺ: (**أينقص إذا يَبِس؟**) فقالوا: نعم، فنهىٰ ﷺ عن ذلك[2]، فجوابه كذلك عام.

وغير المستقل التابع لخصوص السؤال: كقول الرجل: وطئت امرأتي في نهار رمضان، فقال له ﷺ: (**أعتق رقبة...**)[3]، الحديث، فجوابه كذلك خاص، وعموم حكمه بدليل آخر غير اللفظ، يعود إلىٰ العموم المعنوي.

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٩٢، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٢، الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٩، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٦٦٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٦٠، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٤١-٢٤٢.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر ٢/ ١٤٧ وأحمد في مسنده ١/ ١٧٩، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر (ص ٥١٣) رقم ٣٣٥٩، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر (ص ٣٨٨) رقم ٢٢٦٤، وقال عنه الحاكم في مستدركه/ ٢/ ٣٩: «هذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنس وأنه محكم في كل ما يرويه، إذ لم يوجد في رواياته إلا الصحيح».

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء (ص٣١١) رقم (١٩٣٦)، ومسلم في كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم (ص ٤٥٣)، رقم (٢٥٩٥) كلاهما بلفظ «أطعمه أهلك».

وإن استقلّ الجواب بنفسه، فهو إمّا أن يكون مساويا للسؤال أو أخص أو أعمّ.

فالجواب المساوي لسؤاله: يُحمل علىٰ ظاهره بلا خلاف.

والجواب الأخص من سؤاله: يُحمل علىٰ خصوصه بلا خلاف، مثل أن يُسأل عن حكم المياه، فيأتي الجواب: (ماء البحر طهور) فيخص ماء البحر دون غيره.

والجواب الأعمّ من سؤاله: فهو كسؤالهم عن ماء بئر بضاعة، فقال ﷺ: **(الماء طهور لا ينجِّسُه شيء)**[1]، وهذا القسم هو الذي وقع فيه خلاف العلماء، والذي ذهب إليه جمهورهم هو اقتضاؤه للعموم، ولا يسقط عمومه بالسبب الذي ورد عليه، بل **(العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)**، وعمدتهم في ذلك دليلان:

- فهم الصحابة، فقد استدلوا بعموم نصوص وردت علىٰ سبب خاص، مثل النّصوص الواردة في: (اللعان) و (الظهار)، فـ «الأمّة مجمعة علىٰ أنّ آية اللعان والظهار والسرقة وغيرها، إنّما نزلت في أقوام معينين، مع أنّ الأمّة عمَّموا حكمها، ولم يقل أحد: إنّ ذلك التعميم خلاف الأصل»[2].
- أوّلوية تقديم اللفظ وطرح السّبب، فاللفظ يصنع الدلالة ويدلّ عليها، والأسباب لا تصنع كلّ ذلك، فيقدّم اللفظ لاختصاصه بالدّلالة، فإنّ «**الحُجّة في لفظ الشارع، لا في السؤال والسّبب**»[3].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، (ص١٥)، رقم ٦٦، والترمذي في سننه، متاب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء، (ص٢٦)، رقم ٦٦، وصححه أحمد بن حنبل ويحي بن معين وابن حزم، ينظر: ابن حجر، التخليص الحبير، ١/ ١٢٦.

(٢) الرازي، المحصول، ٣/ ١٢٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦٥، وينظر تفصيل المسألة: الجويني، التلخيص، ٢/ ١٥٠، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٩٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٣٧، والرازي، المحصول، ٣/ ١٢١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢١٦)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٠١، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٥٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٣٢.

٥- العموم المعنوي:

المراد بالعموم المعنوي:

العموم المعنوي هو:(**القول في عموم كثيرين علىٰ معنىٰ متّحد**)، ولا يُشترط الاستيعاب في عمومه، بل باكتفائه بعدد كثير؛ ولهذا قالوا في تعريفه: (**القول في عموم كثيرين**) ، وذلك كقول: (مطر عام) و(عدل عام في الرعية)، فلا يُشترط في عموم المطر حصوله في كل أرض ومكان، بل يكفي كثرته في أكثر من مكان[١].

وقد يقتضي العموم المعنوي استيعابه لكلّ أفراده، وذلك في مسألة عموم العلة لكل صور معلولِها، حتىٰ يدور الحكم معها وجودا وعدما، كتعليل حكم الاستئذان الواجب في قوله ﷺ: (**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**)[٢]، بخشية اطّلاع البصر علىٰ عورات النّاس، فيعمّ وجوب الاستئذان كلّ معنىٰ اشتمل علىٰ العلّة[٣]، فدلالة الالتزام بين العلة ومعلولها منحَت العموم المعنوي دلالة الاستيعاب لكلّ أفراده، كدلالة استيعاب العموم اللفظي أو أكمل منه[٤]، حتىٰ لا يجوز تخصيص العلة وقصرها علىٰ بعض أفرادها كي لا ينتقض القياس، فـ «**عموم اللفظ مُعرّض للتخصيص، والعلّة إذا كانت عبارة عن مناط كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها لم يتطرّق إليها تخصيص، إذ يكون تخصيصها نقضا لعمومها**»[٥]، مثلما لا يجوز تخصيص الضرب المشمول بعموم معنىٰ النهي وفحواه من قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل

---

(١) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٤٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، (ص ١٠٨٦) رقم ٦٢٤١، . ومسلم في صحيحه/ كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره (ص ٩٦٠) رقم ٥٦٣٨.

(٣) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ١١/ ٣٠.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٣٩.

(٥) السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٤٣.

﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1]، في حالة دون حالة[2].

ويتأتّىٰ العموم المعنوي من جهة العقل، فهو متصوَّرٌ في الذّهن، حتّىٰ ولو تمّ جهل اللفظ الدالّ علىٰ عمومه فلا يضرّ، وقد سمّاه بعضهم بـ (**العموم الحكمي**) بمعنىٰ أنّه «**عموم حكمي غير مكتسب من صيغة**»[3].

أنماط العموم المعنوي:

الطريق الذي يحصل به معرفة العموم المعنوي هو «**استقراء مواقع المعنىٰ حتىٰ يحصل منه في الذهن أمرٌ كلي عام؛ فيجري في الحكم مجرىٰ العموم المُستفاد من الصيغ**»[4].

والظاهر من منهج الأصوليين أنّهم أطلقوا العموم المعنوي - «**من قبيل الإطلاق المجازي**»[5] - علىٰ أنماطٍ ستة، تدلّ علىٰ عموم المعنىٰ كدلالة الصيغ علىٰ عموم اللفظ، وهي:

النّمط الأول: عموم المعنىٰ باللفظ:

وذلك في الإخبار عن عموم المعاني وشمولها، كقول: مطر عام، بلاء عام، عمّهم بالعدل، عمّهم بالرخص وعمّهم بالغلاء، ونحو ذلك[6].

---

(١) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٤٦.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦٥، وينظر تفصيل المسألة: الجويني، التلخيص، ٢/ ١٥٠، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٩٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٣٧، والرازي، المحصول، ٣/ ١٢١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢١٦)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٠١، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٥٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٣٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٧.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٨٤.

(٦) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/ ١٢٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٣، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٥١،

ومن تطبيقات هذا النمط من العموم المعنوي في النص الشرعي: تشبيه عموم الفتنة زمن الصحابة بعموم مواقع القطر (المطر) في قوله ﷺ وهو يخاطبهم: (هل ترون ما أرىٰ؟ إني لأرىٰ مواقع الفتن خلال بيوتكم، كمواقع القطر)[1]، والتشبيه بمواقع القطر يعني الكثرة والعموم المختلف في إصابة الفتنة الحاصلة في مثل وقعة الجمل وصفين ومقتل عثمان والحسين رضي الله عنهما، فتعم الناس عموما مختلفا، حتىٰ إنهم يختلفون في مقدار إصابتها، فبعضهم تصيبه، وبعضهم تصيبه بقدرٍ أخفّ، وبعظهم يسلم منها، كاختلاف مواقع قطر المطر في الأرض[2].

النّمط الثاني: عموم المعنىٰ بعموم العلّة:

فالعلة واردة في خصوص معلولها، «**وتفيد عموم الحكم في جميع مواردها، أي حيث وجدت وجد حكمها**»[3]، كعموم علة النّهي عن بيع التمر بالرطب في قوله ﷺ: (**أينقص الرطب إذا يبس؟**) فقالوا: نعم، فنهىٰ ﷺ عنه[4]، فيعم الرّطب وغيرها من الربويّات التي ينقص وزنها بيبسٍ ونحوه[5].

ويتّسم هذا النّمط بأنّه علامة إدراك المستمع لمقاصد الخطاب وآية تدبّر النّاظر في النص، فيختص به أهل النظر؛ لأنّ «العلم بمراد المتكلّم يُعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علته، **والحوالة علىٰ الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلىٰ الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبّر**»[6].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الفتن، باب التعرب في الفتنة، رقم (٧٠٨٨)، ومسلم في صحيحه.، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن، رقم (٥١٣٥).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم،١٨ / ٨-٩.

(٣) الطوفي، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، (ص٢٥).

(٤) سبق تخريجه، (ص٦٤١).

(٥) ينظر: آل تيمية، المسودة، ١/ ٢٥١، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٨٤

(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٧.

ويُعتبر عموم العلّة فرع حجيّة القياس؛ لهذا نقَل ابن تيميّة إجماع القياسيين عليه، فقال: «أمّا دلالة العموم المعنوي العقلي: فما أنكره أحدٌ من الأمّة فيما أعلمه، بل ولا من العقلاء، ولا يُمكن إنكارها، اللهمّ إلا أن يكون في أهل الظاهر الصَّرف الذين لا يلحظون المعاني...»[1].

بل إن أبا حامد الغزالي أسّس القياس الأصولي علىٰ عموم العلة، فأساس القياس هو عموم العلة، واجتهد في ذلك لأجل إخراج القياس من غائلة الرأي إلىٰ شرعية التوقيف، فـ«**التمسّك بالعموم ليس بقياسٍ ورأي**»[2]، وقال: «**إنّ العلّة إذا ثبتت فالحكم** بها عند وجودها حكم بالعموم، فإنّه إذا ثبت أنّ الطعم علّة انتظم منه أن يُقال: (كل مطعوم ربوي، والسفرجل مطعوم، فكان ربويّا)... **وكذلك في كلّ علّة دلّ الدليل علىٰ كونها مناطا للحكم فينتظم منها قضيّة عامّة كلّية تجري مجرىٰ عموم لفظ الشارع**»[3].

النّمط الثالث: عموم المفهوم (الخاص الذي أريد به العام):

قد يرد اللفظ خاصّا في منطوقه، عامّا في مفهومه، فيستفاد عمومه من المعنىٰ لا من اللفظ، ويُسمّيه ابن رشد الحفيد بـ(**الخاص الذي أريد به العام**)[4]، كما أشار الغزالي إليه من قبل في قوله: «**وقد يُطلق اللفظ الخاص لإرادة العام، كما يُطلق العام لإرادة الخاص...**»[5]؛ إذ إنّ «الأعمّ يُفهم من الأخص علىٰ سبيل الضمن»[6]؛ لأنّ المتكلّم «قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم، ومراده من ذكر البعض: الجميع، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمقصود جميع الأرض، ومنه قوله

(١) مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٠.
(٢) أساس القياس، (ص٥٢).
(٣) المرجع السابق، (ص٤٣-٤٤).
(٤) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ١٠.
(٥) أساس القياس، (ص٦٢).
(٦) المرجع السابق، (ص٥٣).

تعالىٰ: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾[١]...»[٢].

والملاحظ في دّلالة الخاصّ الذي أريد به العام أنّ المعنىٰ فيه أوسع من اللفظ، فيجب تقديم عموم معناه علىٰ خصوص لفظه، بما تقتضيه القاعدة الأصوليّة الدلاليّة التي تقول: «**كلّ كلام معناه أوسع من اسمه فالحكم لِمعناه**»[٣].

هكذا اتضح انتظام (الخاص الذي أريد به العام) في العموم المعنوي، وأعلاه دلالةً علىٰ عموم المعنىٰ هو القياس الجلّي، الذي جاء فرعه في معنىٰ أصله، وقُطِع فيه بنفي الفارق[٤]، مثل: التنبيه بالأدنىٰ علىٰ الأعلىٰ بلفظ التأفف في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٥]، فقد أفاد عموم تحريم كلّ أذىٰ يمس الوالدين[٦]، بل صح عند الأصوليين أنه لا يجري عموم المفهوم فيما دون القياس الجلّي؛ لذلك عدّوا عموم قياس العلة من باب دوران الحكم مع علته، وليس من باب عموم المفهوم[٧].

ولا خلاف في عموم المفهوم بين القائلين به؛ «**لأنّ البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا؟ فرع علىٰ أن المفهوم حجة أم لا**»[٨]، فلا ينبغي أن يختلف القائلون بالمفهوم في عمومه، ومَن خالف فيه كالغزالي[٩] فإنّ خِلافَه آيِلٌ إلىٰ اللفظ، لأنّه «إنّما نفىٰ عمومه علىٰ معنىٰ أن المنطوق به لا يدل علىٰ عموم المفهوم بغير توسّط المفهوم»[١٠]، بمعنىٰ

(١) الآية ١٧، من سورة الرحمن.
(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩-٢٠.
(٣) المقّري، القواعد، ١/ ٣٢٢.
(٤) ينظر: الغزالي، أساس القياس، (ص٦١-٦٢).
(٥) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.
(٦) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ١٠.
(٧) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/ ٥٢٨..
(٨) الرازي، المحصول، ٢/ ٤٠١، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٣٠.
(٩) ينظر: المستصفى، ٣/ ٢٨٧،
(١٠) الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٩٣، وينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٥٧.

أنّ الغزالي يمنع كون عموم المفهوم من مقتضىٰ اللفظ، ويُسلّم بأنّه من مقتضىٰ المعنىٰ، ولابدّ أن يوافق الغزالي علىٰ عموم المفهوم المعنوي وقد قال في موضع آخر: «وقد يُطلق اللفظ الخاص لإرادة العام، كما يُطلق العام لإرادة الخاص، وهذا كقوله سبحانه تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾[1]، **فإنا نعلم من قدر المال أنّ ذكر المال عبارة عن قدره من كلّ مال، ولو كان من الفضة والثياب...**، وكما يُقال: (فلان لا يملك درهما ولا دينارا) فإنّه يُفهم منه نفي المال عنه بالكلية، حتىٰ لو كان يملك جواهر وعقارات وأموالاً نفيسة ننسب قائله إلىٰ الكذب، **لأنهّ لفظ خاص يُفهم معنىٰ عاما، لا علىٰ سبيل قياس المسكوت عنه علىٰ المنطوق، بل بطريق العموم بالخصوص...**»[2].

النّمط الرابع: عموم المعنىٰ بعموم الخطاب للواحد:

كذلك تتبّع الأصوليون موارد العموم في خطاب الشارع من غير صيغ العموم اللفظيّة، فوجدوا أنّ عادة الشارع قاضية في عموم خطابه للواحد، سواء أكان ذلك الواحد فردا، أو طائفة، أو جنسا كالرجال، فإنّ توجيه الخطاب إليه يقتضي عمومه للجميع بطريق العادة والمعنىٰ، ولا يختص بالواحد المُخاطَب إلا بقرينة راجحة تخصّه به؛ «فحيث لا يتبيّن التخصيص نعلم العموم»[3]، فكما يُعرف العموم من اللفظ فإنّه يُعرف كذلك من شمائل المتكلّم وعادته[4]، ومن هذا «**خطاب النبي ﷺ للواحد من أمته، فإنّه عُرف بعادته من خطابه أن هذا حكم لمن هو مثل ذلك الشخص إلىٰ يوم القيامة، وكذلك خطابه لمن حضره، قد علم بعادته أن من غاب عنه إذا كان بمنزلتهم فإنّهم يُخاطبون بمثل ذلك**»[5]، وعماد ذلك قوله ﷺ: **(إنما قولي لامرأة**

(١) من الآية ٧٥، من سورة آل عمران.
(٢) أساس القياس، (ص٦٢).
(٣) الرازي، المحصول، ٢/ ٣٩٢.
(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠٠.
(٥) ابن تيميّة، جامع المسائل، ٢/ ٣١٥.

قولي لمائة امرأة)[1]، ومن العموم المعنوي الذي وضحه أهل الأصول بهذا الطريق:

أوّلاً: دخول الإناث في خطاب الرجال:

اتّفق الفقهاء علىٰ عدم دخول الرجال في خطاب الإناث المتميّز بعلامة التأنيث، وأمّا دخول الإناث في خطاب الرجال فله طرفان وواسطة، وهي:

- طرف يدخل النّساء فيه مع الرجال اتفاقا، كلفظ النّاس، ولفظ (مَن) الموصوليّة علىٰ الراجح.
- وطرف لا يدخلن فيه إجماعا، وهو ما اختصّ فيه الرجال من ألفاظ، كلفظ: (الرجال والشباب)[2].
- وواسطة بين الطرفين، وهي تميّز الّلفظ بعلامَة التّذكير كجمع المذكر الصحيح[3]، وقد

(١) سبق تخريجه، (ص٤٥٢)، ويستدل محلّه عامّة الأصوليين بخبر ينسبونه للرسول ﷺ، وهو قول: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)، وقد أنكره أهل الحديث، وقالوا لا أصل له، كما أنكره المزي والذهبي والعراقي، ينظر: السخاوي، المقاصد الحسنة، (ص٢٣٠)، والعجلوني، كشف الخفاء، ١/ ٣٦٤، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٨٢.

(٢) وإن دخل الإناث في اللفظ المختص بالرجال فهو من باب القياس على الأظهر، كقول الرسول ﷺ: (إذا أفلس الرجل، فوجد الرجل متاعه بعينه، فهو أحق به) - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم ٢٤٠٢، ومسلم في صحيحه، رقم ٣٩٨٧- وكذلك نقول: إذا أفلست المرأة فهي بمعنى الرجل قياسا، ينظر: الغزالي، أساس القياس، (ص٦١)، وكقوله ﷺ: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج)-أخرجه البخاري في صحيحه، رقم ١٩٠٥، ومسلم في صحيحه، رقم ٣٣٩٨- فهو خطاب للذكور ويتناول النساء بعموم العلّة، وهي شهوة النكاح، ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٦١.

ولا يرى ابن تيمية بأسا في عموم مثل لفظ (الرجل) للرجل والأنثى، فـ (إنّ لفظ «عبد» و«رجل» يتناول في هذا الذكر والأنثى في عرف الخطاب، من باب التعبير باللفظ الخاص عن المعنى العام، وهذا باب غير باب القياس). جامع المسائل، ٢/ ٣١٣.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٣٨٠، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥١٥، وابن الساعاتي، نهاية الوصول، ٢/ ٤٧٣، والعلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٣)، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (٣٣٢).

اختلفوا في دخول الإناث في خطاب الرجال المتميّز بعلامة التذكير علىٰ قولين، هما:

القول الأول: ذهب جمهور الحنفيّة[1] والمالكيّة[2] والحنابلة[3]، والظاهريّة[4]، إلىٰ أنّ الأصل هو دخول الإناث في الخطاب الموجَّه للرجال، دخولا معنويا، وذلك باقتضاء عادة الشارع والقياس الجلي، لا باقتضاء اللفظ، **واستدلّوا بأمرين**:

الأول: إجماع أهل اللسان العربي علىٰ تغليب الذكور علىٰ الإناث في الجمع[5]، وكذلك عادة الشّارع تذكير الخطاب من باب التغليب[6]. **الثاني**: ورود آيات تدل علىٰ دخولهن في الخطاب الموجه لذكور، كقوله تعالىٰ: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾[7]،وقوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ ۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ﴾[8]، وقوله: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾[9]، ودَخَلت فيها حواء إجماعا[10].

القول الثاني: ذهب الشافعيّة[11]، ونسبه البعض لجمهور الفقهاء والمتكلّمين[12]، إلىٰ أنّ الإناث لا يدخلن في ذلك إلا بدليل منفصل.

---

(1) ينظر: ابن الساعاتي، نهاية الوصول، ٢/ ٤٧٤، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٧٣.

(2) ينظر: ابن العربي، المحصول، (ص٧٥)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٨).

(3) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٣٥١، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥١٥.

(4) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٤٨، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٥٤.

(5) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٤٨، والشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٥٢.

(6) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٤٥، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٧٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٢٢، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٢٠٩.

(7) من الآية ١٢، من سورة التحريم.

(8) من الآية ٢٩، من سورة يوسف.

(9) من الآية ٣٨، من سورة البقرة.

(10) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٦)، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٣٣)، وأضواء البيان، ١/ ٥٢-٥٣.

(11) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٣)، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٦٦.

(12) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٥٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥١٥، والعلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٣) والشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٥٢، و ٥/ ٨٤٠.

واستدلّوا بأمرين:

الأوّل: أنّ العرب وضعت صيغة التذكير للرجال دون النّساء، ودَلالَةُ العام هو بحسب دلالة اللفظ لغة، وذلك ينبغي أن يؤخذ من اللغة لا من الشريعة[1].

ويمكن أن يناقش: بأنّ الحقيقة اللغوية تنقلها الحقيقة العرفية، وعرف الشرع حقيقة من الحقائق، ودلالته الاستعماليّة مقدمة على الدلالة الوضعيّة.

الثاني: دلالة القرآن على ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[2]، الآية، ونحوها ممّا جرى فيها عطف الإناث على الذّكور، والعطف يدلّ على عدم الدخول. وأيّد هذا القول العلامة محمد الأمين الشنقيطي، وأثبته في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾[3]، «بأنّه خِطاب خاصّ بالرِّجال دون النّساء، فلا يحل للمرأة أن تتسرّى عَبْدَها بلا خلاف، وهو يؤيد قول أنّ النساء لا يدخلن في الجموع المذكرة الصحيحة إلا بدليل منفصل»[4].

ونوقش: بأنّ مُرَاد عَطْفِهن على الرجال في آية الأحزاب هو تشريفهن[5]، وأمّا خروج النساء عن آية التسرّي فهو بدليل الإجماع.

والذي يترجّح – والعلم عند الله– دخول الإناث في الخطاب الموجّه للرجال بعلامة التذكير، ومسوّغه أمران، هما:

---

(١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٨)،

(٢) من الآية ٣٥، من سورة الأحزاب.

(٣) الآيتان، ٥-٦، من سورة المؤمنون.

(٤) أضواء البيان، ٥/ ٨٤٠، بتصرف بسيط.

(٥) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٦).

- أنّ الدّلالة تُحمل على الغالب دون النّادر، والغالبُ دخولُ الإناث في خطاب الرجال. فيُطلب الدّليل لإخراجهنّ لا لدخولهنّ.
- استثناء الإناث من خطاب الرجال في بعض الأحكام، والاستثناء فرع عن حجية العموم، وذلك كتخصيص النساء من وجوب الجهاد، ومن وجوب حضور الجمعة، ونحو ذلك، وهو أقوى ما يُمكن أن يتمسّك به القائلون بدخول الإناث في خطاب الرجال[1].

وثمرة الخلاف: ظاهرةٌ وذاتُ بال، وهي إن الإناث عند أصحاب القول الأول يدخلن في الخطاب الموجّه للرجال بالجمع الصحيح من غير طلب دليل خارجي[2]، وعند أصحاب القول الثاني لا يدخلن فيه إلا بدليل خارجيّ[3].

ثانيا: دخول العموم في خطاب الواحد:

إذا وجّه الشارع الخطاب إلى واحد فالأصل عموم معناه للجميع، إلا بقرينة تدلّ على خصوص المخاطَب به، **وعمومه باقتضاء الشرع لا بوضع اللغة**[4]، وقد قال إمام الحرمين عنه: «إنْ وقعَ النّظر في مُقتضى الّلفظ فلا شكّ أنّه للتّخصيص، وإنْ وقعَ النّظر فيما استمرّ الشرع عليه فلا شك أن خطابَ رسول الله ﷺ وإن كان مختصا بآحاد الأمة، فإنّ الكافّة يُلزمون في مُقتضاه ما يلتزمه المخاطَب ... فلا معنى لعدّ هذه المسألة من المختلفات، والشقان جميعا متفق عليهما»[5].

---

(١) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٤٩، والعلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٩١-٣٩٢).
(٢) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٥٤.
(٣) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ٨٤٠،
(٤) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٥.
(٥) البرهان، ١/ ٢٥٢.

ومثاله: قول النبي ﷺ لأبي بكرة -رضي الله عنه- عندما كبّر للصلاة قبل أن يصل للصفّ: (**زادك الله حرصا ولا تَعُدْ**)[1]، فالخطاب لأبي بكرة خاصّ في اللغة، عامّ في الشرع.

النّمط الخامس: عموم المعنىٰ بطريق الاستقراء:

وذلك باستقراء مواقع المعنىٰ في كلّ موارده، حتىٰ يحصل منه في الذّهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرىٰ العموم المستفاد من الصيغ، كمثل عموم قاعدة (**رفع الحرج**) في الشريعة، فقد حصل باستقراء مُناسبات «مختلفة في الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التّيمم شرع عند مشقّة طلب الماء، والصّلاة قاعدا عند مشقة القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التّلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلىٰ أيّ جهة كانت لعسر استخراج القبلة، والمسح علىٰ الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلىٰ جزئيات كثيرة جدا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ **فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملا بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي...**»[2].

النّمط السّادس: العمومُ بطريق تركِ الاستفصال:

وهو مضمون القاعدة الأصوليّة المنسوبة للإمام الشافعي، والتي تقول: (**ترك الاستفصال في حكاية الأحوال مع قيام الاحتمال، يُنزّل منزلة العموم في المقال**)[3]،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب إذا ركع دون الصف، (ص١٢٦)، رقم ٧٨٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٨.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٣٧، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢٥، والقرافي، الفروق، ٢/ ١٥٣، والعقد المنظوم، (ص٣٩١)، والعلائي، تلقيح الفهوم، (ص٤٧٨)، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

ويُشترَط أن يكون الاحتمال في محلّ المدلول وليس الدليل، فإن كان في محلّ المدلول أكسبه العموم، وإن كان في محلّ الدليل أكسبه الإجمال[1].

وقد كانت عادته ﷺ أن يستفصل الوقائع التي يحكم عليها ويستقصيها، بحيث لا يدع غاية في البيان ولا إشكالًا في الحال إلا ويأتي عليه[2]، وإذا خالف الشارع عادته وأطلق القول من غير استفصال دلّ علىٰ أنّ أحوال الواقعة واحتمالاتها سواء في الحكم، فينزّل ترك الاستفصال منزلة العموم في المقال؛ لأنّ «**ترك الاستفصال إشارة إلىٰ التعميم، فكان منزلًا منزلة العموم، وإن لم يكن حقيقة العموم ما أنبأت عنه الصيغة**»[3]، ثمّ إنّ «**شأن الشرع في مثل هذا رفع البيان إلىٰ أقصىٰ غاياته**»[4]، والبيان إمّا أن يكون بالاستفصال فيتخصّص الحكم بالحال التي خصّها الشارع، أو بترك الاستفصال المُنزّل منزلة العموم في المقال، فيتعمّم في كلّ الأحوال الواردة[5].

ومثاله: أنّ غيلان بن سلمة[6] أسلم وتحته عشر نسوة، فقال له النبي ﷺ: **(أمسك**

---

(١) احتمال المدلول هو احتمال قاعدة: (ترك الاستفصال في حكاية الحال مع الاحتمال يدلّ على عموم المقال)، واحتمال الدليل هو احتمال قاعدة: (حكاية الحال إذا تطرّق إليها الاحتمال أكسَبه الإجمال، وسَقَط به الاستدلال)، وبذلك يتّضح الفرق بينهما، ومثال احتمال الدليل: قوله ﷺ في التلبية: (والشرّ ليس إليك)، يحتمل معناه: الشر ليس منسوبا إليك في الخلق والإيجاد، ويحتمل: الشر ليس قربةً إليك، بل نتقرّب إليك بالخير، فيسقط استدلال المعتزلة به بأن العبد يخلق الشرور، ينظر: القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٤-١٥٦.

(٢) ينظر: والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

(٣) السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٨.

(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٨٨).

(٥) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢٥، والقرافي، العقد المنظوم، (ص٣٩١)، والعلائي، تلقيح الفهوم، (٤٨٧)، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

(٦) هو غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي، صحابي أسلم بعد يوم الطائف ولم يهاجر، أحد وجوه ثقيف، ممن وفد إلى كسرى، وكان شاعرا محسنا، توفي آخر خلافة عمر.
[ينظر: الاستيعاب، ٣/ ١٢٥٦، والإصابة، ٥/ ٢٥٣]

أربعا وفارق سائرَهن)[1]، ولم يستفصل النبيّ ﷺ عن كيفيّة ورود عقدِه عليهنّ، في الجمع والتّرتيب، فدلّ علىٰ أنّ الحالين سواء في الحكم[2].

٦- أقسام العام:

قسّم الأصوليون العام إلىٰ عدة أقسام، باعتبارات مختلفة، أهمّها اعتباران، هما:

أوّلا: تقسيم العام باعتبار موضوعه، أي: معناه المراد منه:

وينقسم بهذا الاعتبار إلىٰ قسمين:

القسم الأول: عام أريد به العام: (وهو العام ظاهرا وباطنا، في لفظه ومعناه)، فقد أريد به العموم من جهة اللفظ ومن جهة الحكم، ومنه ما لا يقبل تخصيصا ولا استثناءً، لتعلّقه بنظام كوني محكم، وسنة إلهيّة لا تتغيّر، وأمر إلهي لا يتبدّل، كقوله تعالىٰ: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً﴾[3]، وقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا﴾[4]، ومنه ما يقبل التخصيص بعد إطلاقه، كقوله تعالىٰ: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[5]،فقد خرج من عمومه بعض المشركين بخصوص الشيخوخة أو الطفولة أو الذمّة، ونحو ذلك.

القسم الثاني: عامّ أريد به الخاص: وهو (اللفظ العام الذي لم يُرد به عموم أفراده، لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم)، فهو كليّ استُعمل في جزئي، فصار

---

(١) سبق تخريجه، (ص٣٩٩).

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٣٧، والقرافي، الفروق، ٢/ ١٥٨، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

(٣) من الآية ٤٩، من سورة يونس.

(٤) من الآية ١٢٦، من سورة النساء.

(٥) من الآية ٤، من سورة التوبة.

مجازا استُعمل لفظه في غير موضوعه الأصلي[1]، ودليل إرادة خصوص العام هو دليل العقل أو السياق أو قرائن الأحوال، وذلك كقوله تعالىٰ: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا ءَاتَىٰهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾[2]، وقد أراد بلفظ (الناس) محمدا ﷺ وحده[3].

وقد تولّىٰ الإمام الشافعي هذا التقسيم بنفسه في بدايات تدوين الأصول، فأفاد أنّ من فطرة اللسان العربي أن يُخاطب بالشيء «عامّا ظاهرا، يراد به العام الظاهر،... وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص،... وعاما ظاهرا يراد به الخاص»[4].

ثانيا: تقسيم العام باعتبار تخصيصه:

وينقسم العام باعتبار التخصيص إلىٰ قسمين، هما:

القسم الأوّل: عامّ محفوظ: وهو **(العام الباقي علىٰ عمومه، ولم يدخله تخصيص)**، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾[5]، قال الشافعي: «فهذا عام، لا خاصّ فيه»[6].

وأكثر الأصوليين يذهب إلىٰ نُدْرة العام المحفوظ في نصوص الشريعة، ويتناقلون قولة: **(ما من عام إلا وقد تطرّق إليه تخصيص)**، ولم يستثنوا من هذه القولة إلا عموم قوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[7]، لأنّه –برأي الطوفي-: «عامّ لم يُخصّ بشيء أصلا، لتعلّق علمه عز وجل بالمواد الثلاث: مادة الواجب، والممكن، والممتنع، بخلاف قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ

(١) ينظر: المرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٨٠.
(٢) من الآية ٥٤، من سورة النساء.
(٣) ينظر: تفسير البغوي، ١/ ٥٤٢.
(٤) الرسالة، (ص٥٠)، وينظر: البيهقي، أحكام القرآن للشافعي، ١/ ٢٣، و الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٢٨- ٢٢٩.
(٥) من الآية ٦، من سورة هود.
(٦) الرسالة/ (ص٥٣).
(٧) من الآية ٢٩، من سورة البقرة.

﴿ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٞ﴾[1]، فإنّه عامّ مخصوص بالمحالات والواجبات التي لا تدخل تحت المقدور به، كالجمع بين الضدين، وكخلق ذاته وصفاته، وأشباه ذلك»[2].

وقد جرت تلك القولة بينهم مجرىٰ المثل، حتىٰ أولع النّاس بها[3]، وربّما نسبوها إلىٰ ابن عباس[4] - رضي الله عنهما- حتىٰ قال إمام الحرمين: «**علمنا قطعا أنّ جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام من الكتاب والسنة يتطرّق إليها الخصوص،** وإن استوعب الطالب عمره مكبا علىٰ الطلب الحثيث فلا يطلع علىٰ عام شرعي لا يتطرق إليه الخصوص...»[5].

معالجة مقالة: (ما من عام إلا وقد دخله الخصوص):

لاشكّ أنّ تضافر الأصوليين علىٰ القول بنُدرة العام المحفوظ يخلّ بدلالة العموم، فالعام ينبغي أن يكون ظاهرا في دلالته، غالبا في عمومه، في حين أن دعوىٰ غلبة التخصيص هذه الغلبة الساحقة تجعل العام إلىٰ الالتباس أقرب منه إلىٰ الظهور، وكان العام حفيّا بدلالة الظاهر، وقد تبرّع بعض المحقّقين بمعالجة ذلك الإشكال، وعالجه باعتبارين، هما:

---

(١) من الآية ٢٠، من سورة البقرة.

(٢) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، (ص٤٢)، وينظر: المرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٨٢.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/ ٢٨١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٢)، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٧٢، والزركشي، البحر المحيط ١/ ٥١٤، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٨٤.

(٤) ينظر: القرافي، الفروق، ٤/ ٢٤٦، وشرح تنقيح الفصول، (ص٢٢٧)، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٠٩، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٨٧، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٠٢.
وردّه ابن تيمية، وقال عنه في مجموع الفتاوى: ٦/ ٤٤٢: (فإن هذا الكلام وإن كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة، وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في أصول الفقه، فإنّه من أكذب الكلام وأفسده).

(٥) البرهان، ١/ ٢٧٦

الأوّل: باعتبار إثبات العام المحكم: وهو العام المحكم الذي لا يدخله التخصيص بحال، فقد أثبته ابن تيمية، وأثبت كثرته في نصوص الشريعة، وقال: «وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلىٰ آخره وجدت غالب عموماته محفوظة، لا مخصوصة»[١]، وضرب لذلك الأمثلة العديدة، كعمومات الفاتحة في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[٢]،وعمومات الإخلاص في قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[٣]، فهي عمومات محكمة، لا يداخلها الخصوص بحال، وكلها علىٰ وزان إحكام: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٤]، «**وإن مشيت علىٰ آيات القرآن كما تلقّن الصبيان وجدت الأمر كذلك...**»[٥].

ومن العام المحفوظ المحكم آيات متعلّقة بالأحكام التكليفيّة، كعموم قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[٦] إلىٰ آخر الآية، ونحوها من آيات الأحكام، فإنّ «**في القرآن والسنّة ما لا تُحصىٰ كثرة من العمومات الباقية علىٰ عمومها**»[٧]، فكيف يقطع إمام الحرمين بـ «**أنّ جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام من الكتاب والسنة يتطرّق إليها الخصوص**»[٨]، فلا وجه لاستندار العام المحفوظ وهو كثير واسع.

(١) مجموع الفتاوى: ٤/ ٤٤٢.
(٢) الآيات، ٢-٣-٤، من سورة الفاتحة.
(٣) الآيات، ٣-٤، من سورة الإخلاص.
(٤) من الآية ٢٩، من سورة البقرة.
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٢-٤٤٤.
(٦) من الآية، ٢٣، من سورة النساء.
(٧) المرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٨٤
(٨) البرهان، ١/ ٢٧٦

الثاني: باعتبار المقاصد الاستعماليّة التي تحمل العموم علىٰ قصد المتكلّم: وذلك بحمل صيغة العموم علىٰ إرادة المتكلّم واستعماله، دون وضعها اللغوي، وهو – كما يقول الشاطبي- جارٍ علىٰ معهود لسان العرب، حين «تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، ممّا يدل عليه معنىٰ الكلام خاصة، دون ما تدلّ عليها تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي،...»[1]، فينبغي حفظ العموم بدلالة استعمال المتكلّم وقصده، حتّىٰ لا يُخصّ من كلامه ما لا يعنيه ولا يقصده، فنحمل صيغة العموم علىٰ قصد الشّارع كما يُحفظ بالوضع اللغوي، «**بحيث يُفهم محلّ عمومها العربي الفهم المُطّلع علىٰ مقاصد الشرع**»[2]، وذلك منسجم مع تخصيص اللفظ العام بعرفه المقارن دون الحاجة إلىٰ تخصيص آخر، كعموم لفظ (الدّابة) بحسب عرف المتكلّم وقصده، فقد يخصّه في ذوات الأربع، أو في الفرس من ذوات الأربع[3].

وضابط دلالة القصد الاستعمالي علىٰ العموم -كما عبّر عنه إمام الحرمين – هو: (**حمل العام علىٰ الغالب الذي يخطر ببال المتكلّم، دون الشاذّ الذي لا يخطر ببال القائل ولا المستمع**) [4]، وعلّق ابن العربي عليه بقوله: «وصدق، فإنّ العموم إنّما يكون عامّا بالقصد المقارن للقول، فما قُطع علىٰ أنّ القائل لم يقصده لا يتناوله القول»[5]، فإذا كان العام يقتضي وضعا في اللغة، ويقتضي سياقُ استعماله الغفلةَ عن

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، (ص١٨٧)، والحموي، غمز عيون البصائر، ١/ ٢٧٤، والزركشي، المنثور في القواعد الفقهيّة، ٢/ ١١٠.

(٤) نقلها عنه ابن العربي، القبس في شرح موطأ أنس، ٤/ ١٢٠، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٢٢، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢-٢٢.

(٥) القبس في شرح موطأ أنس، ٤/ ١٢٠.

أحد أفراده غالبا، فلا يخطر في بال المتكلّم والمستمع، فإنّ العام يكون محفوظا بما اقتضاه الاستعمال، دون اللغة، كذلك إذا ورد ذلك العام في كلام الباري تعالىٰ، قلنا: إنه تعالىٰ لم يرد الصورة الخارجة عن معهود الاستعمال العربي؛ لأنه تعالىٰ أنزل كتابه علىٰ مقتضىٰ أسلوب العرب وعادتها في تخاطبها، **فالغفلة عن بعض أفراد العام منسوبة لعادة المتخاطبين وليس للمتكلّم الباري تعالىٰ**؛ لأنّنا علمنا أنّها غير مقصودة لصاحب الشرع لعدم خطورها ببال المُخاطَبين[1].

فلا ينبغي حمل العام علىٰ محض دلالته الوضعيّة التي لم تخطر ببال المتكلّم إلا مع الجمود علىٰ مجرّد اللفظ، بل ينبغي حفظ دلالة العام بما يمنع تخصيصه بالنّوادر التي يندر حضورها ببال المتكلّم، فيبقىٰ العام بعد ذلك محفوظا بحسب قصد استعماله[2]؛ إذ إنّ من الفروقات الدلالية: «**الفرق بين شروط العموم وموانعه، وبين شروط دخول المعنىٰ في إرادة المتكلّم وموانعه**»[3]، و«الحاصل: **أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال**، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان...»[4].

ومثال ذلك:

١- عدم إرادة المرأة في عموم حكم التغريب من قوله ﷺ: **(البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة)** [5]،فالغالب أنّها لم تكن بخاطر النبي ﷺ وهو يحكم بالتغريب؛ لأنّ من شأن تغريبها تعريضها في الوقوع في مثل ما جُلدت عليه، وإنّما التغريب

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٢٢.
(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٣.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١.
(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود باب حد الزنا، (ص٧٤٩)، رقم ٤٤١٤.

حكم يليق بالرجال في قصد المتكلّم، فيبقىٰ الحديث عامًّا محفوظا بحسب قصد قائله ﷺ، لا بحسب وضعه اللغوي[1].

٢- عدم إرادة الكلب في عموم قوله ﷺ: (أيّما إهابٍ دُبغ فقد طَهُر)[2]؛ لأنّ «خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد»[3]، فيبقىٰ عموم اللفظ محفوظا بحسب قصد المتكلّم ﷺ واستعماله، لا بحسب دلالة اللغة ووضعها.

٣- عدم إرادة وضع العلقة والمضغة – عند بعضهم- في عموم قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[4]؛ لأنّ الغالب هو الحمل التام، فلا تنقضي العدة بمجرّد الوضع من علقة أو مضغة، بل تعتد بعدة غير الحامل؛ إذ إن وضع العلقة صورة نادرة ينبغي ألا يشملها عموم اللفظ ابتداءً بحسب الاستعمال، فيبقىٰ اللفظ عاما محفوظا بحسب استعماله وقصده[5].

٤- عدم دخول شيء من صفات الباري تعالىٰ تحت الإخبار في نحو قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[6]؛ لأنّ العرب لا تقصد مثل ذلك ولا تنويه في كلامها[7].

٥- عدم إرادة المتكلّم نفسَه في قول: (من دخل داري أكرمته)، حتىٰ ولو شمله في مقتضىٰ الوضع فلا يشمله بمقتضىٰ الاستعمال؛ لأنّ مثل ذلك لا يخطر ببال

(١) ينظر: ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ٤/ ١١٩-١٢٠.
(٢) سبق تخريجه (ص٢٣٩) من هذه الدراسة.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢، وينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨
(٤) من الآية ٤، من سورة الطلاق،
(٥) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٤٢.
(٦) من الآية ٦٢، من سورة الزمر.
(٧) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٠.

المتكلّم، ولهذا قال بعض الفقهاء: لو حلف رجل بالطلاق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها، فضربهم ولم يضرب نفسه؛ لبرّ ولم يلزمه شيء[1].

وتشتدّ الحاجة إلىٰ إزالة إشكال نُدْرة العام المحفوظ حتّىٰ يمكن حمل العام علىٰ عمومه من غير طلب دليل خارجي، وإلا يلزمه الخصوص مادام أن الخصوص أغلب، إعمالا للقاعدة الدلاليّة التي تقول: (**الكلام يُحمل علىٰ غالبه دون نادره**)، فقد يقول: «قائل: لم أجد آية ولا خبرا إلا خاصّا، وهذا يدلّ علىٰ أنّ حكم اللفظ الخصوص، وإنما يُصرف إلىٰ العموم بدلالة»[2]، وأشنع من ذلك أن تكون ندرة العام المحفوظ ذريعة لقول الواقفيّة المتوقّفين في صيغ العموم، أو أن يكون دليلا لأرباب الخصوص القائلين بحمل العام علىٰ أقلّ الجمع[3]، «حيث جعل المتوقفون العام في حكم المجمل، حتىٰ أوجبوا التوقّف إلىٰ ظهور المراد، بل جعلوه لغزا، .. وهل هذا إلا تهافت فتأمّل... وقالوا: عارض دلالته احتمال مخصص، ولا حجة مع الخاص،...»[4].

فينبغي الحذر من التعمّق في نظرية ندرة العام المحفوظ؛ لأنّ الاسترسال فيها «**يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا علىٰ تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تُؤمِّل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها...**»[5]، في حين أنّ حفظ دلالة العام بهذه المعالجة تسدّ ذريعة حمل العام علىٰ الخصوص دائما أو التوقّف في عمومه؛ لأنّ «الحق في صيغ العموم إذا وردت: أنّها علىٰ عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يفهم محل

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٥٩، وينظر: القرافي، الفروق، ٤/ ٢٤٦.

(٣) ينظر: القرافي/ شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٢).

(٤) اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٥، بتصرف بسيط.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٨.

عمومها العربي الفهم المطلع علىٰ مقاصد الشرع، **فثبت أن هذا البحث ينبني عليه فقه كثير وعلم جميل، وبالله التوفيق**»[1].

القسم الثاني: عام مخصوص: وهو (**العام المقصور علىٰ بعض فائدته بإرادة المُتكلّم**)[2]، ويكثر في نصوص الأحكام المتعلّقة بالتكاليف، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ ﴾[3]، قال الشنقيطي: «إنّ آية ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ ﴾ ليست باقيةً علىٰ عمومها بإجماع المسلمين؛ لأنّ الأخت من الرضاع لا تحل بملك اليمين إجماعا، للإجماع علىٰ أن عموم ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ ﴾ يخصصه عموم ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ ﴾[4]...»[5].

وتخصيص العام يتمّ بإرادة المتكلم عندما يقصد إزالة استغراق العام لكلّ أفراده، «**فهو عامّ بالوضع خاصّ بالإرادة والتجوّز**»[6]، وإلا فإنّ «العموم في اللفظ لازم علىٰ كل تقدير، وإنما الخصوص في مدلول اللفظ علىٰ تقدير إرادة المتكلم بعضَه»[7].

ومن هذه الخاصيّة للعام المخصوص فرّق بعضهم بين العام المخصوص والعام الذي أُريد به الخصوص، بفارقين أساسين، هما:

- ما أُريد شموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لهم، لا من جهة الحكم، فهو العام المخصوص، وما لم يُرَد شموله لجميع الأفراد لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم، فهو العام الذي أريد به الخصوص.

---

(١) المرجع السابق، ٤/ ٤٩.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٣٤.

(٣) الآيتان، ٥-٦، من سورة المؤمنون.

(٤) من الآية ٢٣، من سورة النساء.

(٥) أضواء البيان، ٥/ ٨٣٣.

(٦) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٦.

(٧) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٨.

• قرينة تخصيص العام المخصوص لفظية، وقد تنفك عنه، وقرينة تخصيص العام الذي أريد به الخصوص عقليّة، ولا تنفكّ عنه[1].

وممّا قيل في تصنيف العموم المخصوص، أنّه على ثلاث حالات:

الأولىٰ: أن يُراد به الخصوص ابتداء، فهو العام الذي أريد به الخصوص.

الثانية: أن يُراد به العموم ابتداء، ثم يخرج منه بعضه، فهو نسخ.

والثالثة: أن لا يُقصد به العموم ولا الخصوص في الابتداء، ثم يخرج منه أمر، ويتبين بعد ذلك أنه لم يُرد به في الابتداء عمومه، فهذا هو العام المخصوص، ولهذا كان التخصيص عند الجمهور بيانا لا نسخا[2].

وقد ترد علىٰ الحال الثالثة شبهة الإجمال؛ لأنّ عدم تبيّن عموم اللفظ من خصوصه ابتداءً إجمال وخفاء، والعامّ ظاهر في عمومه، فيجب أن تكون دلالته لازمةً للفظ علىٰ كلّ تقدير، والخصوص لا يصح إلا بتقدير إرادة المتكلم بعض العام[3].

٧- قوّة دلالة العام:

اختلف العلماء القائلون بأنّ للعموم صيغة دالّة عليه، هل هي دلالة قطعيّة أو ظنيّة؟، واستثنوا من نزاعهم مسألتين، إحداهما اتفقوا علىٰ قطعيتها، والأخرىٰ اتفقوا علىٰ ظنّيتها، وهما:

الأولىٰ: دلالة العموم علىٰ صورة السبب، فيما إذا ورَد لفظ عام علىٰ سببٍ خاصّ: فقد اتفق جلّ الفقهاء علىٰ قطعيّة دلالة العام الوارد علىٰ صورة سببه الخاص، لامتناع

---

(١) ينظر: المرداوي، التحبير، ٥/ ٣٢٧٩- ٢٣٨٠، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ١٦٧- ١٦٨.

(٢) ينظر: المرجعان السابقان..

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٨.

تأخير البيان عن وقت الحاجة حين يسأل السائل عن بيان ما يحتاج بيانه، فيستحيل أن يضرب الشارع عن بيانه ويبيّن غيره مما لم يُسأل عنه[1].

الثانية: دلالة العام الذي دخله التخصيص: فقد اتفقوا علىٰ أنّ دلالة العام المخصوص علىٰ ما بقي من أفراده بعد التخصيص ظنيّة؛ وذلك بعد أن ضعفت دلالته بالتخصيص[2].

وفيما سوىٰ هاتين الحالين اختلفوا في دلالته علىٰ قولين:

القول الأوّل: ذهب جمهور العلماء إلىٰ أنّ دلالة العام علىٰ أصل المعنىٰ - وهو ثلاثة أفراد - قطعيّة، وعلىٰ كلّ فرد من أفراده بخصوصه ظنيّة[3].

وعمدة استدلالهم علىٰ ظنيته بخصوص دلالته علىٰ كلّ فرد: هو دورانه علىٰ شبهة التخصيص، فكلّ عام يحتمل التخصيص غالبا، وإذا نشأ دليل الاحتمال انتفىٰ القطع واليقين، سواء ظهر المخصص أم لم يظهر،، فالقطع لا يثبت مع الاحتمال؛ إذ لا يجوز أن نقول: دلالة العام قطعيّة مع احتمال التخصيص[4].

واستدلّوا لقولهم بقطعيّة العام علىٰ أصل المعنىٰ: بأنّ العام لا يحتمل خروج جميع أفراده بالتخصيص، وإلا كان نسخا، فيجب احتفاظ العام علىٰ أقل الجمع

---

(١) ينظر: السبكي، .الإبهاج، ٢/ ١٨٨، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٧٠، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/ ٢٦، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٤٠٠.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ٢/ ١٠٦، والجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٧٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٩٤.

(٣) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ص١٥٥)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٠٩)، والجويني، البرهان، ١/ ٢٢٢، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٥٤، وحاشية العطار، ١/ ٥١٤، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٥٥٥.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٥٢، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر، ٢/ ١٦١.

قطعا بمعنىٰ أن القطع دال علىٰ منع خروج جميع أفراد العام من دلالته وإن جاز خروج بعضها(١).

والقول الثاني: ذهب عامّة الحنفيّة إلىٰ أنّ دلالة العام علىٰ كل فرد من أفراده قطعيّة، قال السرخسي: «والمذهب عندنا: أنّ العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا»(٢).

وعمدة استدلالهم: هو الاستدلال بالوضع اللغوي، فاللفظ إذا وُضع لمعنىٰ كان ذلك المعنىٰ لازما له قطعا عند إطلاقه في عرف اللغة، حتىٰ يقوم الدليل علىٰ خلاف ذلك، وما دام اللفظ موضوعا للعموم فإنّ العموم لازم له قطعا حتىٰ يثبت دليل الخصوص(٣).

وأجاب عنه الجمهور: بأنّنا لا ننازعكم بإثبات العموم للفظ الموضوع له، لكن احتمال التخصيص جعل الثبوت ظنيّا، وهذا شأن دلالة اللغة تقوىٰ وتضعف بحسب الاحتمال(٤).

والراجح -والعلم عند الله-: هو قول الجمهور، الذي يحمل العام علىٰ الدلالة الظنية، **ومسوّغ الترجيح أمران، هما:**

- أنّه يستجيب لدلالة العام الثابت بدلالة اللغة، وللدلالة الاحتمال الوارد علىٰ اللفظ، وإعمال الدلالتين أولىٰ من إهمال إحداهما.

---

(١) ينظر: المراجع السابقة.

(٢) أصول السرخسي، ١/ ١٣٢، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٩١، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٢.

(٣) ينظر: المراجع السابقة..

(٤) ينظر: د/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣١٦)

- أنّ العامّ يشوبه الخفاء والإجمال في بعض دلالته أحيانا، إذ يحتمل العموم وعدمه، ولم ترد قرينة زائدة تدلّ علىٰ التعميم، كدلالة عموم قوله تعالىٰ: ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ﴾[1]، علىٰ عدم اقتصاص الذمّي من المسلم، إذ إنّ القصاص تسوية، والأصح أن لفظ (الاستواء) هو إلىٰ الإجمال أقرب من العموم؛ لأن المساواة قد حصلت قبل ذلك بينهما في أمور كثيرة، من حيث هما جسمان ومحدثان، وسوّىٰ بينهما في تكليف الإيمان والفرائض وما لا يحصىٰ من الأشياء التي تساويا فيها، (**وإن لم ينحصر المستثنىٰ كان المستبقىٰ مجهولا**) فيترجّح إجماله[2]. فينبغي أن تكون دلالة العامّ ظنّية وقد تطرّق الإجمال إلىٰ بعض ألفاظه.

ثمرة الخلاف: انبثق عن هذا الاختلاف اختلاف ذو بال في فهم الدلالة الشرعيّة، تتعلّق في تخصيص العام بالدليل الظني.

فذهب الحنفيّة إلىٰ أنّه لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالظني، كخبر الواحد والقياس؛ لأنّ العموم قطعي، والقطعي عندهم لا يجوز تخصيصه بالظني؛ ولأنّ التخصيص تغيير، ومغيّر القطعيّ لا يكون إلا قطعيّا[3]، وعلىٰ هذا التقعيد خرّج الحنفية وجوب الزكاة في القليل والكثير من الخارج من الأرض، لعموم قوله تعالىٰ: ﴿ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ﴾[4]، وقوله ﷺ: (**فيما سقت السماء والعيون العشر، وما سقي بالنّضح نصف العشر**)[5] ولم يخصّصوه بالتوسيق الوارد في

(١) من الآية ٢٠، من سورة الحشر.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠٥، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٢٧.

(٣) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٧٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٩٤، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٣٥٣-٣٥٤.

(٤) من الآية ٢٦٧، من سورة البقرة.

(٥) سبق تخريجه (ص٣٤٠) من هذه الدراسة.

قوله ﷺ: **(ليس فيما دون خمسة أوسق**[1] **صدقة)**[2]، وقد خصّه الجمهور تخريجا على جواز تخصيص القطعي بالظني[3].

وذهب الجمهور إلى جواز تخصيص العام بالظني؛ وقد أيّدوا مذهبهم بعمل الصحابة – رضي الله عنهم- كما خصّوا قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾[4]، بقوله ﷺ: **(نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة)**[5]، وبقوله ﷺ: **(لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم)**[6]، ونحوها من الأدلّة الدالّة على أن التخصيص بيان **لا تغيير**، فيجوز استبانة القطعي بالظني[7]؛ لأنّ العبرة في قوّة الدّلالة على المدلول، والقاعدة الأصوليّة الترجيحيّة تنصّ على أنّ **«قوة الدلالة في نصٍّ صالح للاحتجاج على محلّ النّزاع أرجح من قوة السند»**[8].

***

---

(١) الوسق هو: ستون صاعا، وهو ثلاثمائة وعشرون رطلا عند أهل الحجاز، والأصل في الوسق: الحمل. وكل شيء وسقته فقد حملته، ينظر: النهاية في غريب الحديث، ٥/ ١٨٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب، الزكاة، باب زكاة الورق، (ص٢٣٣)، رقم ١٤٤٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة صدقة، (ص٣٩٣)، رقم ٢٢٦٣.

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٢٥، والبغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٩٨، وابن السمعاني، ١/ ١٩٨، وبادشاه، تيسير التحرير. ٢/ ٣/ ١٣٢.

(٤) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس، (ص٥١١)، رقم ٣٠٩٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب قول النبي (لا نورث...) (ص٧٧٩)، رقم ٤٥٨.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، (ص١١٦٧)، رقم ٦٧٦٤، ومسلم في صحيحه، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، (ص٧٠٥)، قم ٤١٤٠.

(٧) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٦٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٨٥، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٦٨، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٢٢، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣١٨.

(٨) الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ٢٨٩.

المطلب الثاني:

دلالـة الخـاص

١- المراد بدلالة الخاص:

الخاص في اللغة: الاختصاص يعني التفرّد بالشيء ممّا لا تشاركه الجُملة، فيقال: خصّه بالشيء، يخصّه خَصّا وخصوصا، وخصّصه واختصّه، أي: أفرده به دون غيره، والخاصّة من النّاس: خلاف العامّة، وخاصّة الشخص: ما أفرده لنفسه، والخصاصة: الانفراد في سوء الحال والحاجة إلىٰ المال[١].

والخاص في الاصطلاح: هو: (**كلّ لفظ وضع لمعنىٰ واحد علىٰ سبيل الانفراد، أو لكثير محصور**)[٢].

فقوله: (لمعنىٰ واحد) هو مدلول اللفظ، واحترز بقيد الواحد عن المشترك الموضوع لأكثر من معنىٰ[٣].

---

(١) ينظر: ابن سيده، المحكم، ٤/ ٤٩٨، مادة (الخاء والصاد)، وابن منظور، لسان العرب، ٧/ ٢٤، مادة (خصص)، والزبيدي، تاج العروس، ١٧/ ٥٥١، مادة (خصص).

(٢) ينظر: صدر الشريعة، التوضيح، ١/ ٥٩، وبعضهم حصر التعريف في الانفراد، كتعريف السرخسي في أصوله: ١/ ١٢٤: (كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد)، ومثله الطوفي في الإشارات، (ص٢٦): (ماعيّن لحكم وأُفْرد به دون غيره)، وقد ذكره البزدوي، وشفعه بتعريف آخر هو: (كل لفظ وضع لمسمى معلوم على الانفراد)، فيشمل الخاص الحقيقي المفرد والاعتباري المتعدّد، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣١، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١، ٣١، ومنلا خسرو، المرآة، ١/ ١٢٧.

وقوله: (علىٰ الانفراد، أو لكثير محصور)، قيد يخرج العام؛ لأنّ العام وضع لمعنىٰ واحد علىٰ سبيل الاشتمال بلا حصر، وهو قيد يُقسّم الخاص لنوعين، هما:

الأول: الخاص المفرد: وهو الخاص الحقيقي الدال علىٰ واحد غير متعدّد، كلفظ (زيد) علما علىٰ شخص واحد.

الثاني: الخاص المحصور: وهو الخاص الاعتباري، وهو كل ما كان خاصا في معناه باعتبار ما هو أعمّ منه،كأسماء العدد الموضوعة لكثير محصور، وكأسماء النوع الخاصة في جنسها، كلفظ (إنسان) فهو خاص بنوع الإنسان من جنس الحيوان[1].

ويشتمل الخاص في مضمون هذا التعريف علىٰ خصائص ثلاث، هي:

- **الخصوص العيني**: القائم بالمشخصات كلفظ (زيد) علما علىٰ شخص.
- **الخصوص النوعي**: وهو القائم بالمعاني غير المتشخص بالأعيان، كلفظ (إنسان) و (رجل) و (علم) و (جهل)، فهي تدل علىٰ معان مفردة شائعة غير متشخصة.
- **الخصوص الجنسي**: الدال علىٰ أنواع متجانسة محصورة، كلفظ (حيوان)[2].

٢- أنواع الخاص:

ظهر من تعريف الخاص أنّه قسيم العام من حيث التناهي، فالعام يدلّ علىٰ أفراده دلالةً غير متناهية، فوجب أن يكون الخاص متناهيا متعيّنا في دلالته علىٰ

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام ٢/ ١٩٧، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢.

(٢) ينظر: التفتازاني، التوضيح مع التلويح، ١/ ٦٢-٦٣، ومنلا خسرو، المرآة، ١/ ١٢٩، ود/ محمد أديب، تفسير النصوص، ٢/ ١٦١.

مسمّاه[1]، سواء كان هذا المعنىٰ واحدا لا يتجزأ، أو كثيرا محصورا، فهو في الحالين مُتعيّن متناه[2]، وقد سمّاه الغزالي بـ (المعيّن)[3]؛ لهذا اكتفىٰ بعض الأصوليين في تعريف الخاص بالقول: (**الخاص خلاف العام**)[4].

ولأنّ الخاص يقتضىٰ الانفراد أو التّناهي في الدّلالة فقد بيّن الأصوليون أنواعه علىٰ ضوء هذا المقتضىٰ، وبخاصّة علماء الحنفيّة، فقد أدرجوا تحت الخاص أنواعا من الدلالات تقتضي الانفراد أو التّناهي في الدّلالة، ولم تكن ميزة الخصوصية في تناهي دلالتها حاضرة عند الجمهور وهم يبيّنون معظم تلك الدّلالات، بل شرحوا أكثرها بما تقتضيها من دلالة أصيلة لا من باب ارتباطها بدلالة الخاص، فالحنفيّة يدرجون – مثلا – دلالة الأمر والنهي والمطلق في دلالة الخاص، ويشرحونها علىٰ هذا الأساس التكييفي للدلالة، في حين أنّ الجمهور يفردونها بالشرح كدلالة منفردة بنفسها.

وأنواع الخاص في نظر الحنفيّة هي:

١- **دلالة اللفظ الواحد علىٰ مدلول واحد:** فكلّ لفظ وُضع لشيء واحدٍ، ولا يصلح مدلوله لاشتراك أكثر من معنيين فيه، كلفظ: (زيد) و(مكة)، فهو من الخاص،

---

(١) والتناهي هنا يلزم الخاص ولا يلزم التخصيص، لأنّه يمكن تخصيص عام من عام، فيكون العام والمخصوص منه غير متناهين، وهذه من خواص العام أنه يمكنه الدلالة على ما لا يتناهى وأن يخص منه ما لا يتناهي، غير أن العام المُخصّص خاص بالنسبة للعام المخصوص، ينظر: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص١٣٢)، و(٦٣٢) من هذه الدراسة.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٥٠.

(٣) ينظر: المستصفى، ١/ ٩٣.

(٤) وهو تعريف غير كاف، لأنّ الخاص خلاف العام من حيث الحصر في وضع واحد فقط، وإلا فالمشترك والمهمل خلاف العام وهما ليسا خاصا، ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٧، وكذلك المجمل كما يقول منلا خسرو في المرآة، ١/ ١٣٠: هو على خلاف العام وهو غير خاص على الراجح.

بل هو أخصّ الخصوص؛ لأنّ هذا النوع هو الخاص الذي لا أخصّ منه [1]، «**ولهذا كانت الأعلام أعرف المعارف عند بعض النحويين**»[2].

٢- **دلالة الأمر**: ووجه خصوصه هو باختصاصه اللفظي والمعنوي، فالأمر مختصّ بصيغة لازمة دالّة عليه، وخاصّ بمعنىٰ ومدلول معيّن، هو مدلول الأمر[3].

٣- **دلالة النّهي**: ووجه خصوصه هو اختصاصه المعنوي فحسب، دون اللفظي، فالنهي موضوع لِمعنىٰ معلوم علىٰ الانفراد، بمعنىٰ أن المعنىٰ المنهي عنه معين محصور ومتناهٍ[4]، وأمّا بالنّظر لصيغة النّهي اللفظية (لا تفعل)، فلم يشيروا لخصوصيتها، والذي يظهر أنّهم تجنبوا الإشارة إلىٰ ذلك لأجل اشتمال صيغة النهي علىٰ العموم من حيث الدلالة علىٰ التكرار وعدم التناهي الزمني، «**فيكون اللفظ دالاً علىٰ شمول الترك لها، وهو حقيقة العموم**»[5].

٤- **دلالة المطلق والمقيّد**: ووجه خصوص المطلق هو كونه فردا خاصّا شائعا في جنسه[6]، وقيل: إنّ المطلق لا عامّا ولا خاصّا، بل واسطة بينهما؛ وذلك لأنّ المطلق متعرّض للذّات والماهية من حيث هي، وليس متعرّضا للصفات أصلا، في حين أنّ الوحدة والكثرة من الصفات العارضة للألفاظ، واحترزوا عن هذا الاعتراض بأنّ الانفراد صفة للمعنىٰ، لا اللفظ، ولفظ (رجل) موضوع

---

(١) ينظر: التفتازاني، ١/ ٦٢، وهو نوع متفق على خصوصه بين الجمهور والحنفية، ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٣٣-٢٣٤، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٢.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٣.

(٣) ينظر: البابرتي، التقرير لأصول البزدوي، ١/ ٣٢٩.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ١٨٢.

(٥) القرافي، العقد المنظوم، (ص٤٦٩).

(٦) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢، ود/ محمد أديب، تفسير النصوص، ٢/ ١٨١.

للدلالة علىٰ معنىٰ واحد عند إطلاقه[1]. ووجه خصوص (المقيّد) ظاهر، وهو أنّه مقيّد بقيدٍ مخصوصٍ من وصف أو شرط أو نحوهما.

٥- **دلالة العدد:** فالأعداد كعشرة ومائة محصورة غير متناهية، وموضوعة لمعنىٰ خاص[2].

٦- **دلالة أسماء المعاني:** كلفظ (العلم) و (الجهل)، فالخصوص يجري في المعاني علىٰ سبيل الحقيقة، بخلاف العموم الذي لا يجري في المعاني إلا علىٰ سبيل المجاز؛ لأنّ كلّ معنىٰ مختص بمعناه المحصور، فيمكن الدلالة عليه بلفظ خاص، ومن شأن المعاني التعدّد والاختلاف، والعام لا يدلّ علىٰ مسمّيات مختلفات دفعةً واحدة[3].

٧- **دلالة أسماء الإشارة:** كلفظ (هذا) فهو موضوع للإشارة إلىٰ مخصوص، وينطبق عليه تعريف الخاص، فإنّ من شأن أسماء الإشارة أن يُشار بها إلىٰ محسوس مشاهد، ومحصور خاص[4]، فلفظ: (المسلم) لفظ عام، ويكون خاصّا بالإشارة إليه في قول: (هذا المسلم)[5].

وفي الجملة: كلُّ ما اختص بمعيّن وانحصر معناه، ينبغي أن يدخل في دلالة الخاص.

(١) ينظر: منلا خسرو، المرآة، ١/ ١٢٧. ويرى جمهور الأصوليين أنّ خصوصية المطلق ليست هي التي تميّز المطلق عن العام، بل يتميّز أحدهما عن الآخر بنوع العموم، كما قال الشوكاني في إرشاد الفحول، بأنّ (العام عمومه شمولي، وعموم المطلق بدلي، وبهذا يصح الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم، فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة، فصح إطلاق اسم العموم عليه من هذه الحيثية)

(٢) ينظر البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٣.

(٣) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢.

(٤) ينظر: حاشية العطار، ١/ ٨.

(٥) ينظر، الغزالي، المستصفى، ١/ ٩٤.

٣ - القطع في دلالة الخاص:

قرّر علماء الحنفيّة أنّ دلالة الخاص قطعيّة علىٰ ما دلّ عليه في أصل الوضع، فـ «اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا، ويقينا بلا شبهة لِما أُريد به من الحكم، ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع»(١)، ولا يجوز صرف معناه عمّا دلّ عليه إلا بدليل راجح يدلّ علىٰ تأويله بذلك المعنىٰ المراد.

وتتّسم قطعيّة الخاصّ عند الحنفيّة بأمرين، هما:

الأول: حصر القطع في أصل مدلوله اللغوي الوضعي: والذي لا يخلو منه كلّ لفظ خاص، فالقطعيّة جاءت من كون الخاصّ بيّنا في نفسه يتناول المخصوص بلا شبهة(٢)، وذلك كقطعيّة دلالة لفظ (عشرة) علىٰ خصوص عدده، ولفظ (رقبة) علىٰ خصوص عتق رقبة واحدة في قوله تعالىٰ: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ﴾(٣).

الثاني: أنّ القطعيّة تكون بمعناها الأعمّ: فهي «هاهنا المعنىٰ الأعم، **وهو أن لا يكون للخاص احتمال ناشئ عن دليل، لا أن لا يكون له احتمال أصلا**»(٤)، فالقطع بنفي الاحتمال الناشئ عن دليل أعمّ من نفي الاحتمال مطلقا(٥). ويصح عندهم اجتماع القطع مع قيام الاحتمال؛ لأن الاحتمال صفة للفظ، والمحتمل صفة للغير الذي قد يحتمله اللفظ، والقطع راجع إلىٰ نفي المحتمل الذي لم يثبت بالدليل، وإن كان الاحتمال قائما باللفظ.

---

(١) أصول البزدوي، مع كشف الأسرار للبخاري، ١/ ٧٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/ ١٢٨.

(٣) من الآية، ٨٩، من سورة المائدة.

(٤) صدر الشريعة المحبوبي، التوضيح مع التلويح، ١/ ٦٣.

(٥) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٣.

وذلك كقول: (رأيت أسدا) من غير قرينة تصرفه للشجاع، فقبوله لمعنىٰ الشجاع مجازا هو الاحتمال، وإرادة الشجاع هي المحتمل، فإذا قلنا المراد منه موضوعه الخاص الحقيقي قطعا، فالمراد بالقطع هو نفي المحتمل؛ لأنّ ثبوته متوقف علىٰ قيام الدليل ولم يوجد، فيكون قطعيّا بنفي المحتمل، لا لقطع نفي الاحتمال؛ إذ صلاحية القطع باقية حتىٰ لو لم ينقطع الاحتمال. **فثبت أن القطع يجتمع مع الاحتمال**[1].

وكعادة الحنفيّة في منهجهم الأصولي فقد اهتبلوا تقعيد قطعية الخاص واغتنموها في تفريع فتاوىٰ أئمتهم عليها، قاصدين بذلك تقوية مسلك أولئك الأئمة في فتاويهم واستنباطهم، ومن ذلك:

- تفسير لفظ (القرء) في قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[2]، بالحيض، كما عليه مذهب الحنفية، ومنزع التفسير هو خصوص لفظ (ثلاثة)، فهو اسم موضوع لعدد خاص قطعا، لا يحتمل الزيادة ولا النقصان، ولا يتحقّق ذلك إلا باحتساب ثلاث حيضات كوامل؛ لأنّ الطلاق السنّي يقتضي ذلك إذا طلّقها وهي طاهرة، ولو احتسبناها بالطهر وقد طلّقها الطلاق السنّي فلن يستكمل العدد المقطوع به، ولابدّ، فالطهر الأوّل ناقص العدد غير مكتمل، وإن زاد طهرا رابعا فقد خالف قطع العدد الخاص، فمخالفة العدد كما يكون بالنقصان يكون بالزيادة، فتحقّق التفسير بالحيض في ضوء قطعيّة الخاص عندهم[3].

---

(١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٩.

(٢) من الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٨، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٨٠، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢-٦٣،

- تفسير الركوع والسجود في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾[1]،بأدنىٰ الانحطاط، فلا يُشترط طمأنينة الركوع والسجود في الصلاة عند أبي حنيفة؛ لأنّ الأمر بالركوع والسجود من الخاص، واللفظ موضوع لمجرد الميل علىٰ الاستواء، كما يقال: ركعت النخلة إذا مالت، فيكون قاطعا في أصل وضعه الخاص، وأمّا اشتراط الطمأنينة والاعتدال فلا يدلّ عليه اللفظ، واشتراطهما بهذا اللفظ تحميل له بما لا يحتمله هذا الخاص في اللغة[2].

وقد لا يُسلّم للحنفيّة دعوىٰ حصر الوضع اللغوي وخصوصه في هذه المعاني، كما اعترض ابن تيمية علىٰ دعوىٰ خصوص الركوع والسجود بمجرّد الانحطاط في قوله: «الركوع والسجود في لغة العرب لا يكون إلا إذا سكن حين انحنائه، وحين وضع وجهه علىٰ الأرض، فأمّا مجرّد الخفض والرفع عنه فلا يُسمّىٰ ذلك ركوعا ولا سجودا، ومَن سمّاه ركوعا وسجودا فقد غلط علىٰ اللغة...»[3].

❋ ❋ ❋

(١) من الآية ٧٧، من سورة الحج.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٨، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٨١.

(٣) مجموع الفتاوى، ٢٢/ ٥٩٦.

المطلب الثالث:

العلاقة بين دلالة العام والخاص

١- العام النسبي والخاص النسبي:

يتعلّق العام بالخاص والخاصّ بالعام من حيث النسبة والإضافة، فيقال: هذا الشيء عام بالإضافة إلىٰ ما تحته من الخصوص، وهذا الشيء خاص بالنّسبة إلىٰ ما فوقه من عموم[١].

فالعامّ يداخله الخصوص بالنّظر إلىٰ ما فوقه، ويكتسب العموم بالنّسبة إلىٰ ما تحته، علىٰ رغم أنّ الأصوليين جرّدوا العموم من شبهة الخصوص في تعريفه، ومنحوه معيار عدم التناهي في دلالته، إلا أنّ واقع الاستعمال الدّلالي فَرض العموم النّسبي، فهو الأغلب في العمومات، فـ«**ما من لفظ في الغالب إلا وهو أخص ممّا هو فوقه في العموم، وأعمّ مما هو دونه في العموم، والجميع يكون عامّا**»[٢].

وتتمحّص العلاقة بين العموم والخصوص من هذه الحيثيّة بكونها تقع واسطة بين طرفين في الألفاظ، والطرفان والواسطة هي:

- **طرف لا شيء أعمّ منه**: كلفظ (المعلوم والمذكور)، فإنّها تشمل جميع الموجودات والمعدومات مطلقا، ولا يخرج منها موجود ولا معدوم البتّة.

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٥.

- **طرف لا شيء أخصّ منه**: وهو الخاص في ذاته مطلقا، كلفظ (زيد، وهذا الرجل).
- **واسطة هي أعمّ ممّا تحتها، وأخص ممّا فوقها**: كلفظ (الحيوان)، فهو أعمّ من لفظ (الإنسان)، لشمول (الحيوان) للإنسان وغيره، وأخصّ من لفظ (النّامي)، لشمول (النامي) للإنسان وغيره، وكلفظ (النّامي) فإنّه أعمّ من (الحيوان) وأخصّ من (الجسم)، لشمول (لجسم) للنّامي وغير النّامي كالحجر[1]. وأكثر دلالة العام جاءت عبر هذه الواسطة، إذ يندر وجود العام المطلق، أو الخاص المطلق، بل الغالب أن يحيط بالعامّ عموم من فوقه وخصوص من تحته[2].

والضابط في العموم النسبي هو: «**كل شيئين انقسم أحدهما إلىٰ الآخر وغيره، فالمنقسم أعمّ من المنقسم إليه**»[3]، مثل لفظ: (الموجود) ينقسم إلىٰ جوهر وغيره كالعرض، فالموجود أعمّ من الجوهر، و(الجوهر) ينقسم إلىٰ نام وغيره كالجماد، فالجوهر أعمّ من النامي، و(النّامي) ينقسم إلىٰ حيوان وغيره كالنبات، فالنّامي أعمّ من النبات، وهكذا[4].

٢- تخصيص العام وتعميم الخاص:

يعدّ التخصيص هو الجاذبيّة الأقوىٰ التي تجذب العام إلىٰ لخاص في علم الدلالة الأصولي، فغالبا ما يضطر العام إلىٰ التعلّق بالخاص ومشاركته في الخصوص، وقد أوسَع الأصوليون التخصيص بحثا ودراسةً لأجل هذه العلاقة الجدليّة، فدراسة

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٢، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٢٠).

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٥.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٤.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

العام لا تكتمل إلا ببحث التخصيص، ودراسة التخصيص لا تليق إلا بعد بحث العام؛ لأنّ القاعدة الدلاليّة تقول: «**التخصيص فرع علىٰ ثبوت عموم اللفظ**»[1]، فلا ينبغي الحديث عن التخصيص إلا بعد افتراض العموم، ومن هذا الوجه تعلّق العام بالخاص والخاص بالعام، وفي الآتي بيان الأمرين:

أوّلا: تخصيص العام:

تعريف التخصيص:

اختلف تعريف التخصيص ما بين الجمهور والحنفيّة:

فالتخصيص عند جمهور الأصوليين هو: **(قصر العام علىٰ بعض مسمّياته)**[2]، فخرج بلفظ (العام) تقييد المطلق، كقول: (رقبة مؤمنة)[3]. وأطلقوا القصر في تخصيص العام، سواء أكان متصلا أم منفصلا، مقارنا أم متراخيا.

والتخصيص عند الحنفيّة هو: **(قصر العام علىٰ بعض أفراده بدليل مستقلّ مقارن)**[4]، فاحترزوا عن إطلاق الجمهور للتخصيص بقيدين، هما:

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، وينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ١٩٢، والزركشي، البحر المحيط، ٢، ٢٢٣، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٧٤

(٢) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٢٣٤، وحاشية العضد، (ص٢٠٨)، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٥٠٩، وحاشية العطار، ٢/ ٣١، وقد يُعترض على التعريف بأن القصر لا يدل على أن المتكلّم أراد خصوص العام منذ إطلاق اللفظ، فيدخل فيه النسخ من هذا الوجه؛ ولهذا فضّل بعضهم تعريف التخصيص بقول: (بيان أنّ المراد بالعام بعض أفراده)، ينظر: الطوفي، الإشارات الإلهية، (ص٢٧)، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٥١، ود/ عياض السلمي، ، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣٢١).

(٣) ينظر: المرداوي، والتحبير، ٦/ ٢٥٠٩.

(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٠٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٧، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٠٤، وحكى البصري في المعتمد، ١/ ٢٣٤، هذا التعريف عن أصحابهم.

- **اشتراط استقلال المخصص**: لأن العام مع التخصيص المتصل في حكم الجملة الواحدة التي لا يتمّ الكلام إلا بها جميعا، كاتّصال الاستثناء بالعام في مثل قول: حضر عشرة علماء إلا ثلاثة، فهو كجملة: حضر سبعة علماء.
- **اشتراط مقارنة المخصص للعام**: وذلك احترازا عن النسخ؛ لأنّ الدليل المخصّص إذا تراخىٰ – عندهم – يكون ناسخا، سواء أكان ذلك المتراخي هو العام أو الخاص فإنّه ناسخ للمتقدّم[1].

وعند الجمهور: لا ترد شبهة النسخ في التخصيص مطلقا؛ إذ إنّ أوضح الفروقات بين النسخ والتخصيص هو: «**أنّ النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص بيان ما قُصد له اللفظ العام**»[2]، فالنسخ رفع، والرفع يقتضي أنّ المرفوع المنسوخ مراد في الحكم قبل النسخ، والتخصيص بيان، والبيان يقتضي أنّ المبيّن المخُصّص غير مراد في الكلام، فيجوز تراخيه عن العام بهذا الوجه.

حكم التخصيص:

ذهب العلماء إلىٰ جواز التخصيص ووقوعه في الكتاب والسنّة، قال الغزالي: «لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل، إمّا بدليل العقل أو السمع أو غيرهما»[3]، وقال الآمدي: «اتفق القائلون بالعموم علىٰ جواز تخصيصه علىٰ أيّ حال كان من الإخبار والأمر وغيره، خلافا لشذوذ لا يؤبه لهم»[4]، وقال ابن الحاجب: «التخصيص جائز إلا عند شذوذ»[5].

---

(١) ينظر: المراجع السابقة.
(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٥١، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٥٨،
(٣) المستصفى، ٣/ ٣١٨.
(٤) الإحكام، ٣/ ٢٨٢.
(٥) مختصر المنتهى مع حاشية العضد، (٢٠٩).

ودليل جواز التخصيص: الوقوع والعقل:

فالوقوع: كتخصيص قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[1]، بأشياء مخصوصة، وقوله تعالىٰ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[2]، بقتل الصبيان والنساء وغير المقاتلة منهم، وتخصيص قوله تعالىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[3]، بقوله ﷺ: **(لا تنكح المرأة علىٰ عمّتها، ولا علىٰ خالتها)**[4] ونحو ذلك من عمومات الشرع المُخَصَّصة.

وأما العقل: فلأنّه لا معنىٰ لتخصيص العموم سوىٰ صرف اللفظ الموضوع للعموم حقيقةً إلىٰ الخصوص مجازا، وذلك غير ممتنع في ذاته ولا في غيره، والحكمة لا تمنع من التكلّم بالمجاز[5]

أثر التخصيص:

نتج عن تخصيص العام في النصوص الشرعية آثار دلاليّة، وأبرزها أثران:

الأثر الأوّل: ظنيّة دلالة العام عند الجمهور:

إذ إن قيام احتمال التخصيص يمنع قطعيّة دلالة العموم، فالاحتمال والقطع لا يجتمعان، فاستوجب ذلك الظنيّة[6].

---

(١) من الآية ٢٣، من سورة النمل.

(٢) من الآية ٥، من سورة التوبة.

(٣) من الآية ٢٤، من سورة النساء.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها (ص٤١٩)، رقم ٥١٠٨، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، (ص٥٩١)، رقم٣٤٣٦.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٨١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٨٢، وحاشية العضد، (ص٢٠٩).

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٥٢، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر، ٢/ ١٦١.

واستثنىٰ الشاطبي العامّ الذي جاء عمومه علىٰ سبيل التكرار والتأكيد، وذلك في «**كلّ أصل تكرر تقريره، وتأكّد أمره، وفُهم ذلك من مجاري الكلام، فهو مأخوذ علىٰ حسب عمومه، وأكثر الأصول تكرارا الأصول المكيّة، كالأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربىٰ، والنهي عن الفحشاء والمنكر، والبغي، وأشباه ذلك**»[1] من العمومات التي يجب أن نقطع بدلالتها، كذلك الأحرىٰ بنصوص الاعتقاد والتوحيد أن يكون عمومها قطعيّا، والقطع في هذه تلك العمومات هو أحد مقتضيات الوضوح والنصيّة في دلالاتها[2]؛ لأنّ «**ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلىٰ منزلة النّص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك فإنه معرض لاحتمالات**»[3].

الأثر الثاني: العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص:

فقد ذهب جمهور الأصوليين إلىٰ أنه يمتنع العمل بموجب العام قبل البحث عن المخصص، ونقل دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك: الغزالي[4]، وابن الحاجب[5]، والآمدي[6].

ودليله: «لأنّ وجود المُخصّص محتمل قطعا، فالعمل بالعموم مع الاحتمال المذكور يكون خطأ»[7].

---

(١) الموافقات، ٤/ ٧٠.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر، ١/ ٥٥٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٧٠.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٧٠.

(٥) ينظر: مختصر المنتهى بشرح العضد، (ص٢٩٤).

(٦) ينظر: الإحكام، ٣/ ٥٠.

(٧) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٤٥.

ونوقش الإجماع المذكور بقادحين، هما:

القادح الأوّل: أنّ دعوىٰ الإجماع تنقضها المخالفة الواردة عن الصيرفي[1]، وظاهر مذهب الحنفية[2]، وإحدىٰ الراويتين عن الإمام أحمد، اختارها القاضي أبو يعلىٰ[3]، فقد قالوا بوجوب فوريّة اعتقاد العموم والعمل به حتىٰ يتبيّن له مخصص، بل ونسبه الشنقيطي للجمهور، وقال: «التحقيق ومذهب الجمهور وجوب اعتقاد العموم والعمل من غير توقّف علىٰ البحث عن المخصص؛ **لأنّ اللفظ موضوع للعموم فيجب العمل بمقتضاه، فان اطُّلع علىٰ مخصص عُمل به**»[4]، وقيل إن انتشار القول بوجوب البحث عن مخصص هو من بدع ما بعد القرن الثالث[5].

ودليل العمل بالعام قبل البحث عن مخصّص: هو التمسّك بظاهر العموم؛ ولأنّ احتمال المخصّص مرجوح لا يُعارض العموم الوضعي الراجح، إلا إذا ظهر التخصيص وعارض العموم[6].

القادح الثاني: أنّهم أوجبوا اعتقاد العموم حالا، والعمل به مآلا بعد البحث عن مخصّص، وذلك مشكل؛ «**إذ لا يظهر لوجوب اعتقاد عمومه فائدة إلا العمل به فعلا أو كفّا**» [7].

والقول الراجح في المسألة – والعلم عند الله-: هو التفصيل، وأوفىٰ ما قيل في المسألة هو تفصيل أبي إسحاق الشاطبي، الذي جعل العمل بالعام علىٰ مرتبتين:

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ٣/ ٢١.
(٢) ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٤.
(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٥٢٥، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٥٦.
(٤) مذكرة أصول الفقه، (ص٣٤١)، وينظر: أضواء البيان، ٧/ ٤٦٢.
(٥) ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٤.
(٦) ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٤٧.
(٧) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٤٣.

الأولىٰ: العام المؤكّد في سياقه، والمُكرَّر في مواطن كثيرة دون اقترانه بمخصّص، وتناقل العلماء عمومه من غير تخصيص، فذلك يجب العمل بعمومه دون البحث عن مخصص، وعلىٰ المتأخِّر أن يكتفي بما استقرّ عند المتقدّم، فهو بمنزلة القاطع الذي لا احتمال فيه.

الثاني: العام المجرّد عن التأكيد والتكرار، فالتمسّك بمجرّد عمومه فيه نظر، بل لابدّ من البحث عمّا يعترضه أو يخصّصه، والتُوقّف فيه حتّىٰ يُعرض علىٰ غيره، ويُبحث عمّا يعارضه، **وينبغي حمل الإجماع المذكور علىٰ هذه الصورة**[١]. كما نزّل ابن تيمية الإجماع المذكور في المسألة علىٰ صورة «العام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة، فلا يجوز التمسّك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة: **هل هي من المستخرج أو من المستبقىٰ؟**»، وحصر الخلاف في «العموم الذي لم يعلم تخصيصه أو علم تخصيص صور معينة منه»، ورجّح أنه لا يجوز استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عمّا يفسرها من السنّة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم مطلقا؛ لأنّ «**الظاهر الذي لا يغلب علىٰ الظنّ انتفاء ما يعارضه لا يغلب علىٰ الظن مقتضاه، فإذا غلب علىٰ الظنّ انتفاء معارضه غلب علىٰ الظن مقتضاه، وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض**»[٢].

---

(١) ينظر: الموافقات، ٤/ ٧٠-٧١، وقد أجاز الشوكاني (التمسّك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها،... ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصّص، فإنّ مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يّعارض أصالة عدم الوجود وظهوره)، إرشاد الفحول، ١/ ٣٤٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ٦/ ١٦٦-١٦٧.

وفي المسألة أقوال أخرى، منها: التفريق بين المجتهدين ومن سواهم من المقلدين، فالمجتهدون كالصحابة ومن بعدهم من العلماء يجب عليهم البحث عن مخصص، والاحتياط في استكشاف هذا الاحتمال، فهو بمقدورهم، أمّا العامي المقلّد فيلزمه العمل بعموم اللفظ كما سمع، ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٤.

ثانيا: تعميم الخاص:

والمراد بتعميم الخاص: **إطلاق اللفظ الخاص وإرادة تعميمه، وذلك لعلاقة بين الأعمّ والأخصّ.**

وذلك جارٍ علىٰ معهود لسان العرب، فإنّها كما تُطلق العام بحسب قصدها، فإنّها «**أيضا تُطلق الخاص وتقصد بها تعميم ما تدلّ عليه في أصل الوضع، وكلّ ذلك ممّا يدلّ عليه مقتضىٰ الحال**...»[١]، وذلك أنّ المعنىٰ قد يأتي أعمّ من اللفظ في أصل اللغة، بعلاقة تجمع الأعم بالأخص، فتكون العبرة بعموم المعنىٰ لا بخصوص اللفظ، «**فكلّ كلامٍ معناه أوسع من اسمه فالحكم لِمعناه**» [٢]. وذلك كتعميم لفظ (الرأس) و (الرقبة) علىٰ كل البدن، وهو في أصل الوضع يخص العضو المعروف، إلا إن الاستعمال قد عمّمه علىٰ سائر البدن في بعض الاستعمالات[٣].

وذلك التعميم هو (**الخاص الذي أريد به العام**)[٤]، فإنّه «قد يُطلق اللفظ الخاص لإرادة العام، كما يُطلق العام لإرادة الخاص...»[٥]؛ إذ إنّ «**الأعمّ يُفهم من الأخص علىٰ سبيل الضمن**»[٦]؛ لأنّ المتكلّم «قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم، ومراده

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩.

(٢) المقري، القواعد، ١/ ٣٢٢، وينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٧/ ٦٩، والشاطبي، الموافقات، ١٩/٤.

(٣) يعد (تعميم الخاص) أقل شيوعا في عرف الاستعمال من (تخصيص العام)، لأن استعماله بكثرة يدل على خواء لغوي، لذا يكثر استعماله عند الطفل قليل التجربة بالألفاظ، فيطلق على كل طائر لفظ (حمامة) مثلا، ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (ص١١٩).

(٤) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ١٠.

(٥) أساس القياس، (ص٦٢).

(٦) المرجع السابق، (ص٥٣).

من ذكر البعض: الجميع، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمقصود جميع الأرض، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾[1]...»[2].

وكلّ ما يمكن دخوله في أنماط العموم المعنوي يصح أن يكون من باب (تعميم الخاص)، وقد سبق سرد أنماط العموم المعنوي في هذه الدراسة[3].

ويكاد أن يكون أمر **(تعميم الخاص)** عند الأصوليين عديم الذكر في منهجهم الدلالي إلا في مواضع قليلة نادرة، وكان جلّ الاهتمام منصبًا علىٰ **(تخصيص العام)**، فهو الأكثر حظا والأوفىٰ حضورا وتفصيلا في دراساتهم؛ لأنّ التخصيص يقتطع من دلالة اللفظ ما يستوجب دراسة هذا الاقتطاع وتفصيله، وقد قال السبكي: **«اعلم أن تخصيص العام أصعب من تعميم الخاص؛ لأنّ فيه اقتطاعًا من اللفظ، وليُتنبّه من ذلك»**[4].

وكان من عناية الأصوليين بـ (تخصيص العام) تعديد المخصّصات وشرحها، والتي سنعرضها في المسألة الآتية.

٣- مخصّصات العام:

المخصّص: هو **(ما يدلّ علىٰ التخصيص)**، بمعنىٰ أنّه الناقل من دلالة العام المحفوظ إلىٰ العام المخصوص بواسطة دليل التخصيص، وفاعل التخصيص هو **(إرادة المتكلّم المُخصّصة للعام)**، والإرادة هي المُخصّص حقيقةً، ودليل التخصيص هو **(الكاشف عن إرادة المتكلّم)**، ويُطلق عليه مخصّصا مجازا[5]،وينقسم عند

(١) الآية ١٧، من سورة الرحمن.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩-٢٠.

(٣) ينظر: دراسة المسألة في المطلب السابق.

(٤) الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٩.

(٥) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٣٨-٢٣٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٨٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٥٢، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٢٤٦.

جمهور العلماء إلىٰ متّصل ومنفصل[1]، وبيانهما في الآتي:

أوّلاً: المخصّص المُتّصل:

المخصّص المتّصل: هو ما لا يستقل بنفسه، أي لا يدل علىٰ المُراد استقلالا، بل يتعلّق معناه بالعام الذي قبله[2].

ولم يعتبر الحنفية تخصيص المتصل تخصيصا بالاصطلاح الأصولي؛ لأنهم يشترطون انفصال المخصّص عن العام، وعدّوا العام مع المخصّص المتّصل هو في حكم القولة الواحدة، فالكلام لا يُفهم معناه إلا بعد تمامه، والكلام لا يتم إلا بعد ذكر المستثنىٰ والصفة ونحوهما ممّا لا يستقلّ بالإفادة بنفسه، فيجب ألا ننظر إلىٰ أول الكلام دون آخره، بل ننظر إليه دفعة واحدة[3]، والشاطبي وافقهم «بأنّ تخصيص المتّصل ليس في الحقيقة بإخراجٍ لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد،... ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت: (عشرة إلا ثلاثة)، فإنّه مرادف لقولك: (سبعة)، **فكأنّه وضع آخر عَرَض حالة التركيب**»[4].

وهذا التنظير الدّلالي للحنفيّة ظاهر لا ينبغي جداله، إنّما نظر الجمهور للفظ العام من حيث عمومه في أصل الوضع، ووجدوا المخصّص المتّصل قد اقتطع بعض العام بإرادة المُتكلّم، فعدّوا ذلك تخصيصا، ووجدوها مناسبة دلالية لشرح

---

(١) ينظر: المراجع السابقة، والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٣٠٨، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٤٨، والرازي، المحصول، ٣/ ٢٥، والآمدي، ٢/ ٢٦٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٨٠، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٤٤، والإسنوي، نهاية الإسنوي، ١/ ٤٩٣، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٣.

(٢) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٥٩.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٠٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٧، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٠٤.

(٤) الموافقات، ٤/ ٤٣.

دلالة الاستثناء والشرط والصفة والغاية ونحوها؛ إذ لا يليق دراستها إلا في دلالة التخصيص، ولا يختلف الحنفية مع الجمهور بأنّ التخصيص بالاستثناء أو الشرط يجعل المنطوق مقتصرا علىٰ المستبقىٰ أو المشروط.

أنواع التخصيص بالمتّصل:

النوع الأول: الاستثناء:

الاستثناء: هو(**إخراج بعض الجملة بـ «إلا» أو ما قام مقامها**)، والذي يقوم مقامها هي: (غير)، و (سوىٰ)، و (عدا)، و (ليس)، و (لا يكون) و (حاشا)، و (خلا). وذلك كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ﴾[1]، فلفظ (ومن يفعل) عام، وخصّه الاستثناء بـ (إلا) فخرج من العموم (إلا من تاب).

ولعلماء الأصول عناية فائقة بدلالة الاستثناء، شملت شروطه وبعض القواعد الدلاليّة المترتّبة علىٰ التخصيص به، وذلك مظهر من مظاهر التفوّق الدّلالي الأصولي علىٰ غيره من الدراسات اللغويّة .وفي الآتي بيان لبعض منهجهم في تقعيد دلالة الاستثناء:

شروط صحة الاستثناء:

١- **الاتّصال المعتاد:** بأن يكون الاستثناء مُتّصلا بالمستثنىٰ منه لفظا، أو حكما كانقطاعه عنه بتنفس أو سعال أو عُطاس، ويأتي به عقب ذلك[2].

---

(١) من الآيات، ٦٨-٧٠، من سورة الفرقان.

(٢) ويذكر الأصوليون هنا مخالفة ابن عباس – رضي الله عنهما- لهذا الشرط، حين قال: (إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة وإنما نزلت هذه الآية: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، فإذا ذكر استثنى)، - أخرجه الحاكم في المستدرك، ٤/ ٣٣٦، وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي- وأكثر مذاهب العلماء وعامة الفقهاء=

٢- **عدم الاستغراق:** وقد حكىٰ الآمدي[1] والرازي[2] وغيرهما[3] الاتفاق علىٰ بطلان الاستثناء المُستغرق، وهو إخراج جميع أفراد المستثنىٰ منه بإلا أو إحدىٰ أخواتها. لأنّه ليس من كلام العرب، فيُعدّ عبثا في الكلام[4].

٣- **أن يكون المستبقىٰ أكثر من المستثنىٰ:** وهو من الشروط المختلف فيها، فاشترطه البعض؛ لأنّ الاستثناء في لغة العرب لم يأت إلا في القليل من الكثير، والراجح عدم اشتراطه، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾[5]، وقد قال: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾[6]،فاستثنىٰ في الأولىٰ المخلصين، وفي الثانية الغاوين، وأيّهما كان أكثر حصل الاستثناء الأكثر[7].

=يرون ضرورة اتصال المستثنى بالمستثنى منه، لأنّ القواعد الشرعيّة في الأيمان والعهود تكون منحلّة لو ساغ تأخر الاستثناء عنها، فلا يُوثق بعهدٍ ولا يمين، ووجّه القرافي في شرح التقيح، (ص٢٤٣) رأي ابن عباس هذا على أنّه يقصد: (التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة، كمن حلف وقال: إنّ شاء الله، وليس هو في الإخراج بإلا وأخواتها)، ووجّهه الشنقيطي في المذكرة، (ص٣٥٤) على (أنّ مراده الخروج من عهدة النهي في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾..) وينظر: ابن العربي، المحصول، (ص٨٣)، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٩٩، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٨٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٩٦، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٤٠.

(١) ينظر: الإحكام، ٢/ ٢٩٧.

(٢) ينظر المحصول، ٣/ ٣٧.

(٣) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٩٠، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٠٤.

(٤) وقصر بعضهم هذا الشرط على استثناء الأعداد والأفراد، أمّا استثناء الصفات فلا مانع من استغراقها، كقول: (أعط مَن في البيت إلا الأغنياء) فإن تبيّن أنّ كل من في البيت غني صح الاستثناء ولا يبطل، ينظر: د/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣٣٢).

(٥) الآيتان، ٨٢، ٨٣، من سورة ص.

(٦) الآية ٤٢، من سورة الحجر.

(٧) ينظر: الشيرازي، ٢/ ٤٠٤، .الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٩٩، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٥٦).

٤- **أن يكون المستثنىٰ من جنس المُستثنىٰ منه**: كذلك اختلفوا في هذا الشرط، فاشترطه بعضهم؛ لأنّ الاستثناء من غير الجنس مخالف للغة غير مقبول في كلام العقلاء، والصحيح عند أكثر الأصوليين عدم اشتراطه، ويُحمل علىٰ معنىٰ (لكن) الاستدراكيّة، وذلك لكثرة وقوعه في القرآن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا ﴾[1]، أي: لكن يسمعون سلاما، فإذا قال: (له عليّ عشرة دراهم إلا ثوبا) فمعناه لكن له عليّ ثوب، وقال بعضهم عليه قيمة ثوب[2].

قاعدة: (الاستثناء المتعقّب للجمل يعود إلىٰ الكل إذا لم يكن ثمّة قرينة):

فإذا كان ثمّة قرينة اختصّ الاستثناء بما دلّت عليه القرينة، ومثال القرينة: إذا قال: (نسائي طوالق وعبيدي أحرار وخيلي وقف إلا الحيَّض)، فالاستثناء يعود إلىٰ الجملة الأولىٰ بقرينة الحيْض المختص بالنساء. وإذا خلا استثناء من قرنية فإنه يعود إلىٰ الكلّ، كقوله ﷺ: **(لا يؤمَنّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه، ولا يجلس علىٰ تكرمتِه إلا بإذنه)** [3]، فالاستثناء من الكلّ، وهذا رأي جمهور العلماء، والدليل علىٰ ذلك:

- لأنّ العطف يوجب اتحاد الجُمَل.
- ولأنّ تكرير الاستثناء عقيب كل جملة عيّ قبيح باتفاق أهل اللغة.
- وقياسا علىٰ الشرط الراجع لكلّ المتعاطفات[4].

---

(١) من الآية، ٦٢، من سورة مريم.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٨١، الشيرازي، ٢/ ٤٠٢.، شرح اللمع، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٩٢، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٥٤).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة، (ص٢٧١)، رقم١٥٣٢.

(٤) ينظر: أبو يعلى العدة، ٢/ ٦٧٨، والجويني، البرهان، ١/ ٢٦٣، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٠٧، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٥١، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦١٣، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٢٧٨، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٥٩).

واختار الحنفية عود الاستثناء إلىٰ الجملة الأخيرة فحسب، إلا بدليل يدلّ علىٰ خلافه، بدعوىٰ ظهور اقتصاره علىٰ الجملة الأخيرة ظهورا لا يقبل الشك، وما قبلها مشكوك فيه[1]، وتوقّف الغزالي في المسألة[2].

والراجح – والعلم عند الله– القول الأول، **ومسوّغه**: وجاهته بتأييد اللغة له.

قاعدة (الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات):

بمعنىٰ أنّ الاستثناء يدلّ علىٰ إثبات نقيض المستثنىٰ منه للمستثنىٰ من حيث الإثبات والنّفي، فقول: (قام القوم إلا زيدا) دلّ الاستثناء علىٰ نفي القيام في حق زيد المُثبت للقوم، وقول: (ما قام القوم إلا زيدا) دلّ الاستثناء علىٰ إثبات القيام لزيد المنفي عن القوم.

ونقل بعض الأصوليين الاتّفاق علىٰ قاعدة (**الاستثناء من الإثبات نفي**)[3]، واختلفوا في قاعدة (**الاستثناء من النفي إثبات**)، فذهب إليها الجمهور[4]، وخالفهم أكثر الحنفيّة، فذهبوا إلىٰ أنّ الاستثناء من النفي ليس بإثبات، والمستثنىٰ مسكوت عنه، وعلىٰ المجتهد أن يطلبه من دليل آخر[5].

---

(١) ينظر: بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٣٠٣، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٢٧٠.

(٢) ينظر: المستصفى، ٣/ ٣٩١.

(٣) ينظر: الرازي، المعالم، (ص٩٢)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٤٧)، والاستغناء في الاستثناء، (ص٤٥٤)، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٠٢.، وقد نقض بعضهم هذا الإجماع بمخالفة بعض الحنفية له، فيكون الخلاف عندهم ثابتا في الوجهين: في الاستثناء من الإثبات ومن النفي. ينظر: القرافي: الاستغناء، (ص٤٥٤).

(٤) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٥/ ٢٠١٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٠٨، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٥١، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ٩٣٠.

(٥) ينظر: أصول السرخسي، ٢/ ٤١، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٩٤.

وقد استكثر الأصوليون مخالفة الحنفية لهم في ذلك؛ لأنّ من قال شهادة التوحيد (لا إله إلا الله)، فقد أثبت الألوهيّة لله ونفاها عمّا سواه، وربّما أجاب الحنفيّة عن ذلك بأنّ القرائن دلّتنا على أنّ المتكلّم إنّما قصد بشهادة التوحيد الإثبات بعد النفي، فالقرائن دلّت على إسلامه، وقد عدّ بعض الأصوليين جوابهم هذا تشغيبا، ومراوغاتٍ جدلية[1].

النوع الثاني من المخصّصات المتّصلة: الشرط:

وهو (ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته)، ومثاله: قوله ﷺ: (**تجدون الناس معادن، خيارُهم في الجاهلية خيارُهم في الإسلام، إذا فقهوا**)[2]، فقوله: (إذا فقهوا) شرط خصّص عموم لفظ (خيارهم).

النوع الثالث: الصفة:

وهي الصفة المعنويّة، فلا تتخصّص بالنعت النحوي، بل تشمل كلّ معنىً يُميّز بعض المسميّات، كالنعت والحال والظرف والجار والمجرور، ونحو ذلك، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾[3]، فوصف (المؤمنات) خصّص عموم لفظ (فتياتكم).

النوع الرابع: الغاية:

وهي نهاية الشيء ومنقطعه، المقتضية بأن حكم ما بعدها مخالف لِما قبلها، ولها لفظان، هما: (إلى) و (حتى)، ومثالها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[4]، فلفظ (حتى) الغائي خصّص عموم النهي في (ولا تقربوهن).

---

(١) كما قاله ابن دقيق العيد، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٤٤٥، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٦١٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب المناقب، (ص٥٨٨)، رقم ٣٤٩٣، ومسلم في صحيحه، كتاب، كتاب الفضائل، باب خيار الناس، (ص١١٠٨)، رقم٦٤٥٤.

(٣) من الآية ٢٥، من سورة النساء.

(٤) من الآية ٢٢٢، من سورة البقرة.

النوع الخامس: بدل البعض من الكل:

فيتخصّص العام بالبعض الذي أُبدل به، ومثاله قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]، فلفظ (من استطاع) بدل خصّص عموم لفظ (النّاس)[2].

ثانيا: المخصّص المنفصل، وأنواعه:

والمخصّص المنفصل هو: الدليل الخاص المستقلّ بنفسه، ولا يحتاج في ثبوته ذكر العام معه. وأنواعه سبعة هي:

النوع الأول: دليل العقل: كتخصيص قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3]،بالعقل، فالعقل دلّ علىٰ أنّ الله لم يخلق نفسه.

النّوع الثاني: دليل الحس: كتخصيص قوله تعالىٰ: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ﴾[4]، فالحسّ خصّص عموم لفظ (من شيء) بإخراج الجبال وبعض الموجودات منه، والتي لم تجعلها الريح كالرميم.

النّوع الثالث: الدليل السمعي: وهو تخصيص الكتاب بالكتاب، أو تخصيص السنة بالكتاب، أو تخصيص الكتاب بالسنّة، أو تخصيص السنة بالسنّة، ومثاله: تخصيص عموم المطلقات في قوله تعالىٰ ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[5]، بالحوامل منهن في قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[6].

---

(١) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٢) ينظر المخصص المتصل: الرازي، المحصول، ٣/ ٥٧-٦٧، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥١٤-٥١٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٧٥-٣٨١.

(٣) من الآية ٦٢، من سورة الزمر.

(٤) من الآية ٤٢، من سورة الذاريات.

(٥) من الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٦) من الآية ٤، من سورة الطلاق.

النوع الرابع: دليل الإجماع: كتخصيص قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا ﴾(١)، بالإجماع علىٰ أنّ هدي جزاء الصيد لا يجوز أن يأكل منها المهدي.

النوع الخامس: دليل القياس: والتخصيص بالقياس جائز عند جمهور العلماء، والصحيح هو التخصيص بالقياس الجلي، كتخصيص قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾(٢)، بأن علىٰ العبد الزاني خمسين جلدة، قياسا علىٰ الأمة التي يجب عليها نصف العقوبة.

النوع السابع: المفهوم: فيتخصص العموم بمفهوم الموافقة، وبمفهوم المخالفة، ومنه، تخصيص قوله ﷺ: **(ليّ الواجد يحل عرضه، وعقوبته)**(٣)، بمفهوم الموافقة في قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾(٤)، فلا يجوز حبس الوالد في الدّين(٥).

٤- بناء العام على الخاص:

من ثمار مباحث العام والخاص الأصولية: القاعدة الدلاليّة التي تقتضي: **(بناء العام علىٰ الخاص)**، أو **(حمل العام علىٰ الخاص)**، أو **(قضاء الخاص علىٰ العام)**، وقد اضطرّ

---

(١) من الآية ٣٦، من سورة الحج.

(٢) من الآية ٢، من سورة النور.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين، (ص٥٥٠)، رقم ٣٦٢٨، وابن ماجة في سننه، كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين، (ص٤١٤)، رقم ٢٤٢٧، وعلقه البخاري في صحيحه، وقال ابن حجر في الفتح، ٥/ ٧٩: (وصله أحمد وإسحاق في مسنديهما، وأبو داود والنسائي، وإسناده حسن).

(٤) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٥) ينظر المخصص المنفصل في: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٦٨-١٣٩، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣١٨-٣٢٧، والرازي، المحصول، ٣/ ٧١-١٠٣، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٢٠-٥٣٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٨٢-٣٩٤.

إليها الأصوليّون في مباحث التعارض والترجيح بين الأدلّة، وذلك حين استثمروا منها الجمع بين الدليلين المتنافيين من حيث العموم والخصوص.

والمراد ببناء العام علىٰ الخاص: هو تخصيص العام بالخاص وتفسيره به عند تعارضهما، فيكون الخاص مُسلّطا علىٰ العام تخصيصا وتفسيرا[1]. وبذلك المعنىٰ يصبح **(بناء العام علىٰ الخاص)** أوثق علاقات العام بالخاص من حيث الفهم والعمل.

ولم يكن الأصوليون في العمل بهذه القاعدة علىٰ وزان واحد، بل اختلفوا فيها علىٰ قولين مشهورين، هما:

القول الأوّل: يحب حمل العام علىٰ الخاص مطلقا، وذلك بترجيح الخاص علىٰ ما يدلّ عليه، وترجيح العام فيما بقي من دلالته بعد تخصيصه بالخاص، سواء أكان الخاص متقدّما أم متأخرا، مجهولا تاريخه أم معلوما، وسواء أكان العام متفقا عليه أو مختلفا فيه، وهو مذهب جمهور العلماء، وهم المالكية[2]، والشافعية[3] والراجح في مذهب الحنابلة[4].

وأشهر أدلتهم:

١- **الوقوع:** في مثل تخصيص عموم قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[5]، بخصوص النهي عن قتل النساء والصبيان والشيوخ من المشركين[6]، كما في

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٧٧٣، والطوفي، الإشارات الإلهية، (ص٢٨)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٥٦٣.

(٢) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ص٢٥٥)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٤٢٢).

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٧٧٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٩٨، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٦٨.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦١٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٥٧.

(٥) من الآية ٥، من سورة التوبة.

(٦) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٦/ ١٨٣.

الصحيحين: (أنّ النبي ﷺ نهىٰ عن قتل النساء والصبيان)[1]، ووقع للصحابة أنْ حملوا العام علىٰ الخاص، مثل حمل عموم قوله تعالىٰ: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾[2]، علىٰ خصوص قوله ﷺ: **(نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة)**[3]، «ولم يوجد لِما فعلوه نكير، فكان ذلك إجماعا، والوقوع دليل الجواز وزيادة»[4]، بل كان الصحابة والتابعون «يسارعون إلىٰ الحكم بالخاص علىٰ العام، وما اشتغلوا بطلب التاريخ، والتقدّم والتأخّر»[5].

٢- **من المعقول**: وهو من وجهين:

- قوة دلالة الخاص علىٰ مدلوله، لاختصاص المدلول في الدلالة، بأقوىٰ من دلالة العام علىٰ أفراده، لعمومه فيهم، والأقوىٰ مُقدّم علىٰ الأضعف.
- ولأنّ العمل بالعام يلزم منه إبطال الدليل الخاص مطلقا، والعمل بالخاص لا يلزم منه إبطال العام مطلقا، لإمكان العمل به فيما سوىٰ دلالة الخاص. والعمل بالدليلين أولىٰ من إبطال أحدهما[6].

القول الثاني: ذهب إلىٰ التفصيل الآتي:

١- إذا ورد العام والخاص معــًا، فالعام يُحمل علىٰ الخاص.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب قتل النساء في الحرب (ص ٤٩٨)، رقم (٣٠١٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب (ص ٧٧٢) رقم (٤٥٤٧، ٤٥٤٨).

(٢) من الآية، ١١، من سورة النساء.

(٣) سبق تخريجه، (ص٦٦٨) من هذه الدراسة.

(٤) الآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٢٣، وينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٥٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣١٢.

(٥) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٢٤.

(٦) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٢٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٥٨.

٢- وإن تقدّم أحدهما علىٰ الآخر وعُلم، فالمتأخّر ينسخ المتقدّم، فإن تأخّر العام نسخ الخاص، وإن تأخّر الخاص نسخ بعض ما اقتضاه العام بقدر دلالة الخاص.

٣- وإن لم يُعلم تاريخهما فالعمل بما دلّ الدليل علىٰ ترجيحه واشتهر العمل به.

وهذا القول هو المشهور في مذهب الحنفيّة[١].

واستدلّوا للصورة الأولىٰ: التي يُحمل فيها العام علىٰ الخاص، «بأن لفظ التخصيص إذا ورد مع العام فهو بمنزلة الاستثناء مع الجملة وهذا لا خلاف فيه»[٢]. وهذا منسجم مع مذهب الحنفية الذي يشترط تزامن المخصّص للعام.

واستدلّوا للصورة الثانية: التي ينسخ المتأخر المتقدّم، بأنّ العمل عند الصحابة هو الأخذ بالأحدث فالأحدث، فقد اتفقوا علىٰ قضاء المتأخر علىٰ المتقدّم[٣].

ونوقش: بعدم التسليم، فإنّ عمل الصحابة هو الجمع بين الدليلين بحمل العام علىٰ الخاص، وإن تعذّر الجمع صاروا إلىٰ النسخ[٤].

واستدلّوا للصورة الثالثة: التي يتعيّن الترجيح فيها، بأنّ العام والخاص مجهولا التاريخ، وقد تعارضا، فيأخذان حكم الدليلين المتعارضين مطلقا، فيُعمل بما دلّ الدليل عليه من حيث الترجيح أو التوقّف[٥].

---

(١) ينظر: الجصاص، الأصول في الفصول، ١/ ٢٠٩، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٧٢، وابن أمير حاج، والتقرير والتحبير ١/ ٢٤٢.
(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٢٥.
(٣) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٢٢٨.
(٤) ينظر: د/ عبد العزيز العويد، التعارض بين دلالات الألفاظ، (ص٢١٢).
(٥) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٢٥.

ونوقش: بأنّ ذلك جار علىٰ مقتضىٰ مذهب الحنفية في تقديم الترجيح علىٰ الجمع في مسالك الترجيح وضوابطه بين الدليلين المتعارضين، والجمهور يقدّمون مسلك الجمع المقتضي بناء العام علىٰ الخاص، وهو الأولىٰ[1].

والراجح: - والعلم عند الله- هو قول الجمهور المقتضي بناء العام علىٰ الخاص مطلقا، **ومسوّغاته**:

- وجاهة دليلهم المشتمل علىٰ عمل الصحابة وإطباقهم.
- ولأنه يمضي علىٰ القاعدة الأصوليّة التي تنص علىٰ أنّ (**إعمال الدليلين أولىٰ من إهمال أحدهما**).

* * *

(١) ينظر: د/ عبد العزيز العويد، التعارض بين دلالات الألفاظ، (ص٢١٣).

المبحث الرابع

دلالة الإطلاق والتقييد

ويشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة الإطلاق

المطلب الثاني: دلالة التقييد

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الإطلاق ودلالة التقييد.

تمهيد

في مناسبة بحث الإطلاق بعد العموم

درج عامّة الأصوليين علىٰ دراسة دلالة (المطلق والمقيّد) عقب دراسة دلالة العام والخاص في منهجهم الدلالي؛ لاتّصال تلك الدلالات في بعض الأحكام الدلاليّة[1]، قال الباجي[2]: «وممّا يتصل بالعام والخاص: المطلق والمقيّد، ونحن نبيّن حُكمَه...»[3]، وقال الآمدي: «وإذا عُرف معنىٰ المطلق والمقيّد، فكلّ ما ذكرناه في مخصّصات العموم من المُتّفق عليه، والمختلف فيه، والمُزيّف، والمختار، فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق، فعليك باعتباره ونقله إلىٰ هاهنا»[4]، بمعنىٰ أن دلالة المطلق والمقيّد يصح استثمارها من دلالة العام والخاص، فيصح في المطلق وتقييده ما صحّ في العام وتخصيصه، حتىٰ «يجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة وبالكتاب، وتقييدهما بالقياس، والمفهومين، وفعل النبي وتقريره، ومذهب الصحابي، ونحوها علىٰ الأصح في الجميع...»[5].

---

(١) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٨، وحاشية العضد، (ص٢٣٥).

(٢) هو سليمان بن خلف بن سعد الباجي، فقيه مالكي، أحد الحافظ النظّار، انتهت إليه رياسة مذهب مالك في الأندلس، ورحل إلى بغداد فعلَّم وتعلَّم، من مصنفاته: المنتقى شرح الموطأ، المهذب في اختصار المدونة، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، والإشارة في أصول الفقه، وغيرها، توفي سنة ٤٧٤هـ.

[ينظر: ترتيب المدارك (٢/ ٣٤٧)، والديباج المذهب (١/ ٣٣٠)، وشجرة النور الزكية (١/ ٢٩١)].

(٣) إحكام الفصول، (ص٢٧٩).

(٤) الإحكام، ٣/ ٤.، وينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ١٩٩.

(٥) المرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٦.

وبعض الأصوليين لم ير غضاضة في استتباع بحث المطلق والمقيّد في ذيل مباحث العام دون فصل، واكتفىٰ بالترجمة لهما بقول: (تذنيب)؛ وذلك لأنّ الأصوليين قد صنّفوا المطلق بالعموم البدلي، وجعلوا معارضة المقيّد للمطلق كمعارضة الخاص للعام، فساغ بحثه مذيّلا في باب العام.[1].

ولمّا جعل الأصوليون (المطلق والمقيّد) ملحقا من ملاحق درس (العام والخاص) في منهجهم الدلالي، جاءت دراستهما محدودةً مختصرة، اكتفاءً بشرح العام وتخصيصه الكاشف لكثير من أحوال المطلق وتقييده.

وقد تلتبس دلالة المطلق والمقيد علىٰ البعض بسبب ابتسار بحثهما عند الأصوليين، كما قاله ابن تيميّة: «**المطلق والمقيد - وهما غمرة من غمرات أصول الفقه - وقد اشتبهت أنواعها علىٰ كثير من السابحين فيه**»[2]، وذلك الابتسار سَلَب بعض حقّهما في البحث الدلالي الأصولي، وربّما أحدث ثغرات دلاليّة في هذا الخصوص، وسنجتهد – إن شاء الله – في بيانها وسدّ بعضها في تلك الدراسة.

* * *

(١) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٠.

(٢) الفتاوى الكبرى، ٤/ ٢٩٧، ومجموع الفتاوى، ٣١/ ١٠٨.

المطلب الأول:

دلالـة الإطـلاق

١- المراد بدلالة المطلق، وعلاقته بالنّكرة المُثبتة:

المطلق في اللغة: هو من الإطلاق، بمعنىٰ التخلية والترك والإرسال، فالمطلق هو المرسل الخالي من القيد، والطالق من الإبل هي المرسلة التي لا قيد عليها[١].

والمطلق في الاصطلاح: اختلف تعريف الأصوليين للمطلق بحسب تصوّره، ولهم فيه تصوّران:

الأوّل: بحسب التصوّر الذهني: بأن يكون مطلقا من جميع القيود، مجرّدًا عن جميع الأوصاف، سوىٰ وجودِه في الذّهن، فعرّفه الرازي بأنّه: (**اللفظ الدال علىٰ الحقيقة من حيث هي**)[٢]، بمعنىٰ تجرّد اللفظ لمطلق الماهيّة.

الثاني: بحسب التصوّر الخارجي: وهو شيء زائد علىٰ تجريد الماهيّة وإطلاقها من حيث هي، فعرّفوه بأنّه (**اللفظ الدالّ علىٰ مدلول واحد لا بعينه، شائع في جنسه**)[٣]، «فكونه واحدا وغير معيّن: **قيْدان زائدان علىٰ الماهيّة**»[٤].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٣/ ٤١٢، مادة (طلق)، وابن منظور، لسان العرب، ١٠/ ٢٢٦-٢٢٩، مادة (طلق).

(٢) المحصول، ٣/ ١٣٤، وتبعه البيضاوي وأكثر شراحه، ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٨، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٩١-٩٢.

(٣) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٣، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ٤٠٢.

(٤) الرازي، المحصول، ٣/ ١٣٤.

ولأنّ أصحاب هذا التّعريف الثاني نظروا إلىٰ المُطلق باعتبار وقوعه في الخارج، فقد عيّنوا اللفظ الدالّ عليه في الخارج، وأقاموه مَقام المطلق في التعريف، وهو لفظ النكرة في سياق الإثبات، من باب إقامة المظنّة مقام المئنّة، فالنّكرة المُثبتة يُظنّ بها الإطلاق دائما، فقالوا: «**أمّا المطلق فعبارة عن النّكرة في سياق الإثبات**»[١].

ويمنع أصحاب التعريف الأول مطابقة المطلق للنكرة المُثبتة في الدلالات، وذلك لأمرين، هما:

- لأنّ المطلق متمحض للدلالة علىٰ الحقيقة من حيث هي نفسها، والنكرة تدلّ علىٰ الماهيّة بقيد الوحدة الشائعة، فاختلفا.
- ولأنّ قيْد الوحدة ملحوظ في مفهوم النّكرة غير ملحوظ في مفهوم المطلق، لذلك فإنّ الدلالة علىٰ المطلق تصحّ بما يدلّ علىٰ الماهيّة، سواء كانت نكرة أم معرفة، مثلما دلّت المعرفة علىٰ الإطلاق في نحو لفظ (الرجل خير من المرأة) باعتبار ماهية الرجل والمرأة، وصح إطلاق أعلام الأجناس، مثل (أسامة) علما علىٰ الأسد و(ثعالة) علما علىٰ الثعلب، باعتبار إطلاق الماهية علىٰ الجنس[٢].

وعلّق الطوفي علىٰ التفريق بين المطلق والنكرة بقوله: «**والمعاني في المطلق متقاربة، لا يكاد يظهر بينها تفاوت؛ لأن قولنا: (اعتق رقبة)، هو لفظ تناول واحدا من جنسه، غيرَ مُعيّن، وهو لفظ دلّ علىٰ ماهية الرقبة، من حيث هي هي، أي: مجردة عن العوارض، وهو نكرة في سياق إثبات**»[٣].

---

(١) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٣، وهو تعريف ابن الحاجب، ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٣/ ٣٤٨، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٨٦.

(٢) ينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ٩١-٩٢.، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٥، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٣٢١.

(٣) شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٣٢.

وبيّن الزركشي أولوية التعريف الثاني للمطلق المطابق للنكرة في الدلالات الشرعيّة، لأنّه يخدم المعاني الشرعيّة الفقهيّة التكليفيّة المُتعلّقة بالموجودات الخارجيّة، وإلّا فإنّ «مفهوم الماهية بلا قيد، ومفهومها مع قيد الوحدة، لا يخفىٰ تغايرهما علىٰ أحد، **ولكنْ لم يفرّق الأصوليون بينهما لعدم الفرق بينهما في تعليق التكليف، فإنّ التكليف لا يتعلّق إلا بالموجود في الخارج، والمطلق الموجود في الخارج واحد غير معيّن**»[1]، فحيث استلزمت الدلالة الشرعية دلالتها علىٰ الموجود الممكن لضرورة إمكان التكليف، فإنّ الإطلاق أحد هذه الموجودات الخارجيّة في الدلالة الشرعيّة، ولا بدّ.

ومن أنسب التعاريف للمطلق وأقلّها ألفاظا هو: (**اللفظ الدالّ علىٰ الحقيقة بلا قيد**)[2].

فقوله: (علىٰ الحقيقة): خرج به العام والخاص، فالعموم معنىٰ زائد علىٰ الحقيقة، والخصوص معنىٰ معيّن لا يدلّ علىٰ مطلق الحقيقة.

وقوله: (بلا قيد): قيد خرج به اللفظ المقيّد[3]، وبعضهم يجعله مُخرجا للمعرفة المقيّدة بالوحدة المعيّنة، وللنكرة المقيّدة بوحدة غير معيّنة[4]، وذلك تحميل للتعريف ما لا يحتمل، فالنكرة في سياق الإثبات مطلقة غير مقّيدة، فينبغي أن تدخل في التعريف.

ومعنىٰ المطلق في الجملة: يتبيّن بكونه حصة محتملة علىٰ سبيل البدل،

---

(١) الغيث الهامع، ١/ ٤٠٢.

(٢) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٣٠٤، والأنصاري، غاية الوصول، (ص٨٥)، وحاشية العطار، ٢/ ٧٨، وابن عثيمين، الأصول من علم الأصول، (ص٤٤).

(٣) ينظر: حاشية العضد، (ص٢٣٥)، وابن عثيمين، الأصول من علم الأصول، (ص٤٤).

(٤) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٠٣.

لحصص كثيرة تندرج تحت أمرٍ ما، من غير شمول ولا تعيين، واحتمال الحصة فيه هو إمكان صدق المطلق علىٰ جميع تلك الحصص[1].

٢- أقسام المطلق ونقدُها:

أوّلاً: أقسام المطلق باعتبار التقييد، ونقدها:

أحد آثار تردّد المطلق بين الحقيقة المطلقة والوحدة الشائعة- كما شرحناه في تعريف المطلق- هو تقسيمه إلىٰ حقيقي وإضافي، وذلك باعتبار ورود التقييد عليه، وذلك التقسيم هو من إملاء التقسيم المنطقي بادئ القول، ثم يجوز توجيه النقد الدلالي إلىٰ الأول منهما، كما في البيان الآتي:

القسم الأوّل: المطلق الحقيقي: وهو كما يُسمّيه الرازي – وينصره – بقوله: «**كون اللفظ دالّا علىٰ الحقيقة من حيث هي هي، مع حذف جميع القيود السلبيّة والإيجابيّة**»[2]، بحيث يدلّ علىٰ الماهيّة ولا يدل علىٰ شيء من أحوالها وعوارضها البتة، وقد يُسمّىٰ: (**المطلق علىٰ الإطلاق**)، بحيث يرتقي إلىٰ مطلق لا إطلاق بعده، كـ(المعلوم)[3].

والمطلق الحقيقي بهذا المعيار الدّلالي الرفيع ينحصر وجوده في الذّهن، ولا يوجد في الخارج، تماما كما سبق تعريف المطلق بحسب التصوّر الذهني، «فاللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مُقدّرا في الأذهان، لا موجودا في الكلام المستعمل،... **كما أنّ المعنىٰ السّاذج الخالي عن كلّ قيد لا يوجد إلا في الذّهن**»[4]،

(١) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٨، وحاشية العطار، ٢/ ٨١.

(٢) المحصول، ٣/ ١٣٤.

(٣) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٥/ ١٧٧١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٩٩، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٥.

(٤) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٦، بتصرف بسيط.

وإذا خرج اللفظ المطلق من الوجود الذهني إلىٰ الوجود الخارجي فلا بدّ أن يعتريه تقييد ينقص به وصف الإطلاق، وأقلّه دلالته علىٰ الوحدة والشيوع في جنسه، وهما أمران زائدان علىٰ الماهيّة[1].

نقد المطلق الحقيقي:

إذا أجرينا (الفهم العربي) علىٰ دلالة الإطلاق، فـ «إنّ التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنىٰ اللفظ، بحيث لو أطلق عليه اللفظ صدق، وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: (أعتق رقبة)، فالمراد طلب إيقاع العتق بفردٍ ممّا يصدق عليه لفظ الرقبة...»[2].

فظهر بذلك أن تسمية أحد أقسام المطلق بالحقيقي المجرّد من كلّ قيد هي تسميةٌ اقتضتها القسمة المنطقيّة للمطلق، وإن ساغت القسمة منطقيا فإنّه لا يسوغ إلزام التأصيل الفقهي بها؛ لأن الأصولي إنما يتكلّم فيما يقع به التكليف، والتصورات العقليّة والذهنيّة لا تفي بالدلالة علىٰ التكاليف العمليّة؛ لأنّ التكليف يقتضي وجود المكلف به في الخارج مع إمكان المُكلّف منه، وما لا يقبل الوجود في الخارج مستحيل لا يقع به تكليف[3].

وبسبب هذا النّهج الغالي في المطلق الحقيقي استباح البعض إطلاق بعض النصوص بتجريدها عن معانيها الثبوتيّة، فأحال المعنىٰ وحمله علىٰ غير قصده، مثلما حمل بعض المناطقة إطلاق صفات الله تعالىٰ كوجوب وجوده علىٰ الوجود المطلق المجرّد عن كلّ أمرٍ ثبوتي، وذلك المعيار الدّلالي في الإطلاق موجود في

(١) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٥/ ١٧٧١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٨١.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٣٨٣، والزركشي، الغيث الهامع، ١/ ٤٠٢.

الذهن غير موجود في الكلام المستعمل، وكلام الله تعالىٰ كلام مستعمل لا يصح أن يستحيل فهمه باستحالة الخيال الدّلالي المنطقي؛ إذ لا يجوز تسليط الدلالات المنطقية الفلسفية علىٰ المعاني الشرعية، فـ «الذين يقولون بالمطلق المحض يقولون: هو الذي لا يتّصف بوحدة ولا كثرة ولا وجود ولا عدم ولا غير ذلك؛ بل هو الحقيقة من حيث هي هي، كما يذكره الرازي تلقّيًا له عن ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة»[1]. وبذلك نفهم جيّدا أن إصرار الفخر الرازي علىٰ هذا المعيار الغالي في دلالة (المطلق) جاء نتيجة الرؤية الكلامية التي يبحثها في علم الكلام، ثمّ سرّبها إلىٰ أصول الفقه كي ينسجم مع نفسه.

القسم الثاني: المطلق الإضافي: وهو (**الدال علىٰ واحد شائع في جنسه**)، كما في لفظ (اعتق رقبة) و (اضرب رجلا)، فإنّ دلالة لفظ (رقبة) و (رجل) مطلق باتفاق الأصوليين، لكن الإطلاق إضافي بالنسبة للمقيّد الذي قد يرد في نصوص أخرىٰ، كما إذا تقابل نصان أحدهما مطلق بلفظ (اعتق رقبة)، والآخر مقيّد بلفظ (اعتق رقبة مؤمنة)، فإن المطلق هو بالإضافة إلىٰ هذا المقيّد[2].

وهذا القسم هو الذي يبحثه الأصوليون ويستدلّون به في دلالات الألفاظ، فـ «إذا قال العلماء: مطلق ومقيد، إنما يعنُون به مطلقا عن ذلك القيد ومقيدا بذلك القيد. كما يقولون: الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين، ومقيدة في آية القتل، أي مطلقة عن قيد الإيمان، وإلا فقد قال الله تعالىٰ: ﴿أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾[3]، **فقيّدت بأنها رقبة واحدة، وأنّها موجودة، وأنها تقبل التحرير**»[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٧.

(٢) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٥/ ١٧٧١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٩٩، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٥.

(٣) من آية ٨٩، من سورة المائدة.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٧.

فالمطلق الإضافي هو مراد الأصوليين من الإطلاق، والذي رشّحه لذلك هو توسّطُه بين دلالتين مُجافيتين للمعنىٰ المفهوم من دلالة الإطلاق، إذ إنّ اللفظ المطلق يكون مفهوما بثلاث اعتبارات، هي:

- بشرط لا شيء يقيّده.
- أو لا بشرط شيء يقيّده.
- أو بشرط شيء يقيّده.

فالاعتبار الأوّل: يشترط نفىٰ أيّ شيء يُجسّد المعنىٰ المطلق، سوىٰ الماهيّة الذهنيّة الخالية من المقيّدات الخارجيّة، وهو غير مراد في الأصول؛ لأنّ مقصود الإطلاق الأصولي هو ترتيب التكليف عليه والعمل بمقتضاه في الخارج، وهذا الشرط يمانع هذا القصد.

والاعتبار الثالث: يشترط التقييد، فهو المقيّد، والمقيّد نقيض المطلق.

والاعتبار الثاني الأوسط: يشترط الشيوع وعدم التقييد، لأنّه ينفي الاشتراط ولا ينفي الشيء الزائد علىٰ ماهيته من لوازم وجوده الخارجي، وذلك مقصود الأصوليين من الإطلاق، لأنّه هو الذي يتناوله الفهم والعمل[1].

ثانيا: أقسام المطلق باعتبار السّياق، ونقدُها:

ممّا استظهرناه من المنهج الدلالي الأصولي هو ترشيح (النكرة في سياق الإثبات) كصيغة دالّة علىٰ المطلق، وإذا ترشّح ذلك عندهم يمكننا تقسم المطلق باعتبار هذا السّياق إلىٰ قسمين، **أحدهما**: وقوعه في سياق الإنشاء، **والآخر**: وقوعه في سياق الخبر؛ فمادام أن الصيغة المرجوّة في استعمال المطلق هي (النّكرة في سياق الإثبات)، فإنّ الإثبات يشتمل علىٰ طلبٍ (إنشاء) وخبر، فلا جرم أن ينقسم المُطلق

(١) ينظر: حاشية العطار، ٢/ ٧٩.

من هذه الحيثيّة إلىٰ وقوعه في سياق الإنشاء ووقوعه في سياق الخبر، ولا يجوز أن يقع المُطلق في سياق النّفي ولا النّهي؛ لأنّ النّكرة في سياقهما تقتضي العموم، فـ «**إذا كان الإطلاق في النهي فإنه يعمّ ضرورةَ عموم النكرة في سياق النهي**»[1].

بيد أنّ افتراض هذا التقسيم هو – أيضا – من إملاء الافتراض المنطقي بادئ القول، وعند دراستهما يتوجّه النقد الدلالي إليهما وبخاصة القسم الثاني منهما، وفي الآتي بيانهما.

القسم الأوّل: وقوع المطلق في سياق الإنشاء (الأمر): وذلك في طلب تحصيل الماهيّة المأمور بها، دون التعرّض لصفاتها مطلقا، وهو معنىٰ قولهم: «**المطلق هو المتعرّض للذات دون الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات**»[2]، وذلك كإطلاق الطلب في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةً﴾[3]، الدالّ علىٰ إطلاق حقيقة البقرة، دون التعرّض لذاتها أو صفاتها بالإثبات أو السلب، وهذا القسم في الإطلاق أقوىٰ وأدخل، وأسلم من كلّ اعتراض ينتقص من دلالة الإطلاق فيه، ويلتحق به النكرة في سياق الدعاء والرجاء والتمني، كالطلب في قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةً وَهَيِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدًا﴾[4].

ويُستثنىٰ من ذلك: وقوع المطلق في صيغة الأمر الدالّة علىٰ النّهي، فإنّها تستحيل إلىٰ نكرة في سياق النّهي، فتقتضي العموم، وذلك كقول: (**دع امرئ وما اختاره**)، فالمراد: (اترك كل امرئ..) [5]، والترك هو نفس النّهي، والنكرة في سياق النهي تفيد العموم.

(١) ابن القيم، بدائع الفوائد، ٣/ ٢٤٩.

(٢) التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١٠٤، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤.

(٣) من الآية ٦٧، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ١٠، من سورة الكهف.

(٥) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٦١.

القسم الثاني: وقوع المطلق في سياق الخبر: وذلك في إسناد الخبر إلىٰ نكرة مبهمة في جنسها، غير متعيّنة عند السامع، كإسناد المجيء إلىٰ لفظ (رجل) المبهم في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾[1]، فالخبر أطلق إسناد المجيء إلىٰ رجل مبهم غير متعيّن عند السّامع.

والحقيقة الدلاليّة أثبتت أن النكرة في سياق الخبر هي أدنىٰ رُتب دلالات الإطلاق، إن لم تكن خارجة عنه؛ لأنّ الإخبار يقتضي الحصول والإثبات، والحصول يقتضي التّعيين، وإنّما حصل إبهامُ المُخبر عنه إمّا لجهل تعيين شخصه وإمّا لإرادة إبهامه من لدن المتكلّم، فجذبه ذلك الإبهام إلىٰ شبهة الإطلاق الشائع في جنسه[2].

نقد وقوع المطلق في سياق الخبر:

عند التأمّل في النكرة المثبتة في سياق الخبر التي يدلّ عليها هذا القسم: نجد أنّ دلالة الإطلاق غير تامّة في جلّ أمثلتها؛ إذ لا يدلّ علىٰ كامل معنىٰ المطلق، بل تنحصر دلالة الإطلاق في إثبات مطلق الحقيقة، أمّا دلالة الشيوع الأهم في دلالة الإطلاق والتي تقتضي العموم البدلي فغير كائنة فيه عند تمحيصها؛ **لأنّه لا يُتصوّر إطلاق النّكرة المثبتة في معرض الخبر عن الماضي أو الحاضر، ضرورة تعيّنها في إسنادها إلىٰ المُخبر عنه، لكنّ التنكير أخفىٰ التعيين وأجملَه، لذلك ينبغي أن تنحاز النّكرة المثبتة في سياق الخبر إلىٰ الإجمال، أكثر من انحيازها إلىٰ الإطلاق**[3]، ويتبيّن

(١) من الآية ٢٠، من سورة القصص.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٣٠٤، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ٣٩٤.

(٣) وينبغي أن يسري هذا النقد على دلالة الفعل المثبت المسند إلى واحد بعينه في سياق الإخبار، فحين القول بأن الأفعال المثبتة نكرات، والنكرة في سياق الإثبات تفيد الإطلاق، فإنّ الإشكال سيُثار هنا مرة أخرى في مثل دلالة قول: (ذهب زيد) من حيث دلالته على=

ذلك بأمثلتها الآتية:

١- قول نحو: (رأيت رجلا): فيمتنع حمل لفظ (رجل) علىٰ الإطلاق، ضرورة تعيّن إسناد الرؤية إليه، والتعيين يعني زوال الإطلاق[1]؛ لأنّ دلالة العموم البدلي التي يدل عليها الإطلاق معدومة في هذا المثال، وكون المرئي مجهولا فإنّه مجمل يحتاج إلىٰ بيان. وذلك كقول الله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾[2]، فلفظ(رجل) في الآية دلّ علىٰ ماهية الرجولة المطلقة، ولم يدل علىٰ عموم الصلاحية البتة؛ ضرورة تعيّنه في رجل واحد مبهم، فهو مجمل يحتاج إلىٰ بيان.

٢- قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ﴾[3]، فلفظ (سلطان) دلّ علىٰ ماهيّة السلطان المطلقة، ولم يدل علىٰ عموم الصلاحيّة فيصدق علىٰ كلّ سلطان علىٰ سبيل العموم البدلي، بل هو مجمل استمدّ بيانه وتعيين معناه من نص خارجي، دلّ علىٰ أنّه: الحجة والقَوَدُ أو الدّية[4].

=الإطلاق، فالفعل أفاد حقيقة الذهاب المطلقة، وهل يدل على الشيوع في جنس الذهاب، أم هو ذهاب واحد؟ فالظاهر أن دلالة إسناد الفعل تقتضي التعيين وليس الشيوع، إنما التعيين قد يكون معلوما لدى المستمع بأثر عهدي، وقد يكون مجهولا فيدخل في حيّز الإجمال؛ لذلك يصح الاستفهام في نحو: متى وإلى أين ذهب؟ وما ثبت استبهامه صحّ استفهامه، في حين أن المطلق لا يسوغ استفهامه، بل يقبح، كما قبح من بني إسرائيل استفهامهم عن البقرة، فالأفعال المثبتة المسندة إلى معين في سياق الخبر هي أقرب إلى الإجمال من الإطلاق.

(١) ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه، مع حاشية المحقق، د/ فهد السدحان، ٣/ ٩٨٥.

(٢) من الآية، ٢٠، من سورة القصص.

(٣) من الآية ٣٣، من سورة الإسراء.

(٤) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ١٥/ ٦٥.

وقد تخرج النكرة المُثبتة في سياق الخبر من دلالة (الإجمال) إلىٰ دلالة (العموم)، وذلك في الأحوال الآتية:

١- **النّكرة في سياق الوعيد تقتضي العموم**: كقوله تعالىٰ: ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴾[١]، فالمراد كلّ نفس لاقتضاء مقام الوعيد، فهو من باب إطلاق النّكرة وإرادة الجنس، إذ ليست كلّ نفس بأولىٰ من غيرها في هذا السياق الوعيدي[٢].

٢- **النكرة في سياق الوعد تقتضي العموم**: كقوله ﷺ: **(صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه، إلا المسجد الحرام)** [٣]، فالمراد كلّ صلاة، لاقتضاء مقام الوعد الذي يتطلّب أوفىٰ الفضل وأوسعه[٤].

٣- **النكرة في سياق الامتنان تقتضي العموم**: كقوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ﴾[٥]، فقد «امتنّ اللهُ سبحانه علىٰ الرجال والنّساء امتنانا عامّا بما يخرج من البحر، فلا يحرم عليهم شي منه، وإنّما حرم الله تعالىٰ علىٰ الرجال الذهب والحرير»[٦]، فكمال الامتنان يقتضي عمومه، واللائق بامتنان الشارع هو كماله.

---

(١) الآية ١٤، من سورة التكوير.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٦١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٦١، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١٠٣،

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة ومسجد المدينة، (ص١٨٩) رقم ١١٨٨، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل الصلاة في مسجدي مكة والمدينة، (ص٥٨٣)، رقم ٣٣٧٤.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٧٦.

(٥) من الآية ١٤، من سورة النّحل.

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠/ ١٨١، وينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ٢٨٧.

٤- **النكرة المستغرقة في سياق الإثبات تقتضي العموم**: ويمثلون لها بمثل قوله تعالىٰ: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾(١)، فتستغرق كلّ نفس، والاستغراق لا يكون شائعا في جنسه، بل شاملا لكلّ جنسه(٢)، وبالأساس فإنّ لفظ (كل) يدلّ علىٰ عموم مدخوله مطلقا، سواء أكان المدخول به نكرةً أو معرفة، فالصيغة صيغة عموم.

وبناءً علىٰ ما سبق، نستطيع القول بأنّ النكرة المُثبتة في سياق الخبر تتردّد في جلّ سياقاتها بين الإجمال والعموم، ولا حظّ لدلالة الإطلاق فيها إلا إذا كانت خبرا في سياق الاستقبال كقول: (سأصوم يوما).

المعيار الدّلالي والصياغي لدلالة المطلق:

بمقتضىٰ النّقد السابق تأتّىٰ أنّ لدلالة الإطلاق الأصولي معيارا دلاليا وآخر صياغيا، وهما:

الأول: المعيار الدلالي: وهو دلالة المطلق علىٰ واحد شائع في جنسه.

الثاني: المعيار الصّياغي: وهو **النّكرة المثبتة في سياق الاستقبال**، وذلك في سياق الأمر وهو الأكثر، كقول: (حرر رقبة) أو في الإخبار عن الاستقبال كقول: (سأحرر رقبة)، والنكرة المثبتة في سياق الإخبار عن الاستقبال قليل الاستعمال في النصوص الشرعيّة، وقد يكثر في الأيمان والنّذور، كقول: (والله لأصومنّ يوما)، وفيه معنىٰ الإلزام فلْيَلْحق بسياق الأمر.

٣- حكم المُطلق حال انفراده:

يجب إجراء المُطلق علىٰ إطلاقه إذا لم يلحقه تقييد متّصل ولا منفصل،

---

(١) من الآية ١٨٥، من سورة آل عمران.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٨٦.

ولا يجوز للمفسّر أن يقيّد إطلاقه بأيّ حال اتّفاقا بين الفقهاء الأصوليين[1]. وفي معنىٰ هذا الاتّفاق صاغ الفقهاء القاعدة الفقهيّة التي تقول: (**المطلق يَجري علىٰ إطلاقه، ما لم يقم دليل التقييد نصّا أو دلالةً**)[2]، كإطلاق الأيام عن قيد التتابع في قوله تعالىٰ: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[3]، قال السرخسي: «وكلّ صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعا فله أن يفرقه، وما ذُكر متتابعا فليس له أن يفرّقه»[4].

ودلالة المطلق علىٰ معناه هي دلالة ظاهرة ظنيّة غير قطعيّة عند الجمهور؛ لأنّها تحتمل التقييد والتأويل، والاحتمال يمنع القطع، وجاء في تأصيلهم قولهم: «**المطلق ظاهر الدلالة علىٰ الماهية كالعام، لكن علىٰ سبيل البدل**»[5]، وليس خافيا قطعيّة المطلق علىٰ الماهيّة عند الحنفيّة؛ لأنه عندهم أحد أقسام الخاص قطعيّ الدّلالة، كالقطع في دلالة قول):اعتق رقبة) علىٰ خصوص عتق رقبة واحدة[6].

ولأجل اشتمال دلالة المطلق علىٰ الظهور استحقّ بنو إسرائيل التعنيف حين استَفهموا عن اللفظ المطلق الظاهر في قوله تعالىٰ: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً**﴾[7]، وكان حقّ الظاهر هو مبادرة العمل وليس كثرة الاستفهام؛ **لأنّ الاستفهام لا يسوغ إلا بعد الاستبهام**، في حين أنهم «أُمِروا ببقرة مطلقة، فلو أَخذوا بقرةً من

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٢، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٤٩، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٥.، ود/ حمد الصاعدي، المطلق والمقيد، (ص١٥٣).

(٢) ينظر: أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهيّة، (ص٣٢٣).

(٣) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.

(٤) المبسوط، ٣/ ٧٥.

(٥) المرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٤٤.

(٦) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٨، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٩.

(٧) من الآية ٦٧، من سورة البقرة.

البقر فذبحوها أجزأ عنهم، ولكنْ شدّدوا فشدّد اللهُ عليهم»[1]، لهذا استحقّوا التّعنيف في قوله تعالىٰ: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾[2]، وخرج الكلام مخرج الذمّ إذ لم يمتثلوا الإطلاق[3].

ثمّ إنّ وجوب إجراء المطلق علىٰ إطلاقه يستلزم الإطلاق العملي والإطلاق الاعتقادي، علىٰ النحو التالي في العنصرين التاليين.

٤- إجراء الإطلاق العملي:

حين امتثال المطلق في التكليفات الشرعية فإن المتعين هو وجوب إجراء دلالة المطلق شائعا دون تقييدٍ بأحد أفراده، ولا شاملاً للكلّ، بل شائعا في الجنس، فتجري دلالته علىٰ كل أفراد جنسه الخارجة علىٰ سبيل العموم البدلي، ومتىٰ تمكّن المكلّف من الإتيان بفردٍ منه فقد امتثل دلالته؛ لأنّ دلالته علىٰ أفراده دلالة متساوية غير متفاوتة[4]، فالعموم البدلي في المطلق هو مرتبة متوسطة بين العام والخاص، فكما أنّ المطلق لا يقتضي العموم علىٰ سبيل الجمع مجافيا بذلك دلالة العام، كذلك لا يقتضي تعيينه بأحد أفراده، بل شيوعه فيها، فيجافي بذلك دلالة الخاص.

معايير إجراء المطلق عمليّا علىٰ دلالته:

عند العمل بدلالة المطلق فإنّ إجراءه بحسب المعايير الآتية:

المعيار الأوّل: أنّ الإطلاق يقتضي المساواة التامّة في دلالته علىٰ أفراده: لأنّ دلالته علىٰ الماهية تقتضي تماثلها في كل محالّها دون تفاضل، فـ «**الأمر بالحقيقة**

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٥.

(٢) من الآية ٧١، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٣٢٧، والقرطبي، أحكام القرآن، ١/ ٤٨٧، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠٢.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٨١، وحاشية العطار، ٢/ ٨١.

المطلقة ليس أمرا بشيء من صورها؛ لأنّ الحقيقة مشتركة بين الأفراد، والقدر المشترك ليس هو مما يميّز به كل واحد من الأفراد عن الآخر، ولا هو مستلزما له»[1].

وإذا ثبت التفاوت بين أفراد المطلق من حيث الثواب والفضل فذلك بدليل زائد علىٰ دلالة المطلق منفصل عنه، كما تناول لفظ (رقبة) في قوله تعالىٰ: ﴿أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾[2]، الرقاب المملوكة بالتساوي علىٰ سبيل العموم البدلي، وكون الرقبة النفيسة الأغلىٰ ثمنا فاضلةً في الإعتاق فهو بدليل خارجي، دلّ عليه قوله ﷺ عندما سُئل: **أيّ الرقاب أفضل؟ فقال ﷺ: (أنفسها عند أهلها، وأكثرها ثمنا)**[3]، «ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضىٰ مفهوم المطلق»[4]، فدلالة الإطلاق تمنح المكلّف حرية الاختيار بين أفراده حين الامتثال دون مفاضلة، إلا بدليل خارج عنه.

المعيار الثاني: أن الوِحْدة في دلالة المطلق من لوازم امتثاله، لا من لوازم لفظه:

فلا دلالة في الإطلاق علىٰ التّكرار ولا علىٰ المرّة الواحدة البتّة، إنّما يدلّ علىٰ طلب الماهيّة من حيث هي، ولا يُمكن إدخال مُسمّىٰ الماهيّة في الوجود بأقلّ من فرد واحد من أفراده، فـ «إذا أتىٰ بالمسمّىٰ حصل (المطلق) ممتثلا من جهة وجود تلك الحقيقة، لا من جهة وجود تلك القيود – كقيد الوحدة–»[5]، فلا جرم أنّ المطلق يدلّ علىٰ المرّة الواحدة من هذا الوجه اللازم امتثالا لا لفظا[6].

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/ ١٦٤.

(٢) من آية ٨٩، من سورة المائدة.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب أي الرقاب أفضل، (ص٤٠٧)، رقم ٢٥١٨، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، (ص٥٢)، رقم ٢٥٠.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٨٣.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/ ١٠٥.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ١٠٠، والجويني، البرهان، ١/ ١٦٦، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٥٥.

المعيار الثالث: «الإتيان بالفرد الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بالنص المطلق»[1]**، ويكون مستوفيا لإجراء المطلق علىٰ إطلاقه:** فالغالب في المنهج الدّلالي الأصولي هو استنفاذ دلالة المطلق عندما يقع العمل به علىٰ وجه من وجوهه؛ إذ كان من تقعيدهم: «**إذا وقع العمل بالمطلق علىٰ وجه من وجوهه، لم يكن حجةً في غيره**»[2]. وحيث تمّ التعبير عن المطلق بصيغة (النكرة في سياق الإثبات الإنشائي) فإنّ التنكير مُشعرٌ بالوحدة الدلاليّة، وبهذا الإشعار يرىٰ الفقهاء أنّ الوحدة في الإطلاق من مقتضيات دلالة النكرة وليس من مقتضيات الماهيّة، حتىٰ أفتىٰ بعضهم بأنّه لو قال: إن كان حملها غلاما فأعطوه كذا، فكان الحمل غلامين لم يُعط شيئا، وقيل يُعطىٰ باعتبار الجنس[3].

وإنّما نصّ الأصوليون علىٰ اكتفاء المطلق بالواحد حين العمل به؛ لأنّ اهتمامهم الدلالي متوجّه صوب دلالة التكليف من الأمر والنهي، فيكفي المطلق العمل بواحد من أفراده عند الأمر به، وإلا فإنّ دلالة الإطلاق في بعض السياقات الخارجة عن خصوص الاستعمال الأصولي للمطلق قد تقتضي **الإكثار والتعظيم والمبالغة**، كالنكرة في سياق الدعاء من قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً﴾[4]، فالدّعاء يقتضي طلب الكثير من الحسنات، فأشبه النكرة في سياق الوعد الذي يقتضي العموم كما سبق.

(١) الرازي، المحصول، ٢/ ٣٦٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٥٨.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤، وكذا لو قال: إن ولدت أنثى فأنت طالق، فولدت أنثيين، فمِن لحظ معنى الوحدة في المطلق الذي تدلّ عليه النكرة فإنّها لا تطلق عنده، ومَن لحظ معنى الماهيّة في المطلق فإنّها تطلق عنده.

(٤) من الآية ٢٠١، من سورة البقرة.

٥- إجراء الإطلاق الاعتقادي:

ويعني وجوب استصحاب اعتقاد دلالة الإطلاق حين امتثاله، علىٰ نحو أنّ امتثال المطلق بأحد أفراده جرىٰ بموجب الاتّفاق لا التخصيص، فالمأمور بإعتاق رقبة مطلقا يجب أن يعتقد أن العتق غير مخصوص بأبيض ولا أسود، ولا بكونه ذكرا أو أنثىٰ، وإذا اتصفت الرقبة التي وقع بها الإعتاق بإحدىٰ هذه الصفات فقد وقعت علىٰ سبيل الاتفاق لا الالتزام، ومتىٰ اعتقد المكلّف التزام صفة مخصصة في المطلق فقد احتاج إلىٰ دليل، والإطلاق ينفي الدليل، فصار مخالفا لمقصود الشرع.

وأكثر المخالفات الشعائريّة الاعتقاديّة تسري في مسرب اعتقاد تقييد الإطلاق دون دليل، فيلتزم بعض النّاس امتثال المطلق علىٰ وجه معيّن وصفة مخصوصة، اعتقادا منهم بمشروعية هذا التقييد من تلقاء أنفسهم دون أن يعتضد بدليل خاص، كما إذا التزم المصلي في صلاة الظهر – مثلا – قراءة السورة الفلانية، وقد كان إطلاق الأمر بالقراءة يرفع عنه عنت التقييد، فتقييده مخالف لمقصود إطلاق الشارع، كذلك أداء الذكر المشروع علىٰ وجه الإطلاق، فإن اعتقاد تقييد أدائه بصورة معينة من صور الأداء دائما كالتزام الأداء الجماعي، أو توقيت أدائه بوقت معين دائما وقد كان مطلقا في كلّ الأوقات كيفما اتفق، كلّ ذلك يكون علىٰ خلاف الاعتقاد الحسن الذي تقتضيه إجراءات الإطلاق[1].



(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٩٥-٤٩٦، والاعتصام، ٢/ ٣٠٠.

المطلب الثاني:

دلالـة التقييـد

١- المراد بالتقييد:

المقيّد في اللغة: مقابل المطلق، ويُطلق علىٰ كلّ شي محبوس مقيّد، وتقول العرب: قيدته أقيّده تقييدا، وجمعه أقيادٌ وقيود، وقيّدت الدابّة، أي: وضعت في رجلها قيدا أو عُقالا[1].

المقيّد في الاصطلاح: كما تمّ مقابلة المقيّد بالمطلق في اللغة، كذلك قابل الأصوليون المقيّد بالمطلق في اصطلاحهم، إذا هو عكسه وقسيمه، فقابلوه بالمطلق واختلفوا فيه كاختلافهم فيه.

فمن يرىٰ أن المطلق هو (اللفظ الدال علىٰ الماهية من حيث هي بلا قيد) عرّف المقيّد بأنه **(اللفظ الدال علىٰ الماهية مع قيد من قيودها)**[2]. ومن يرىٰ أنّ المطلق هو (اللفظ الدال علىٰ شائع في جنسه) عرّف المقيّد بأنّه: **(اللفظ الذي يدل لا علىٰ شائع في جنسه)**[3].

ومن أجمع تعريفاته: **(ما تناول معيّنا أو موصوفا بزائد علىٰ حقيقة جنسه)**[4]؛

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥٥/ ٤٤، مادة (قيد)، وابن منظور، لسان العرب، ٣/ ٣٧٢، مادة (قود).

(٢) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٦.

(٣) ينظر: حاشية العضد، (ص٢٣٥).

(٤) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠٢، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٣١، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٤.

لأنّ المقيّد يُطلق باعتبارين اشتمل عليهما هذا التعريف، وهما: باعتبار إطلاقه على المعيّن، كزيد وعمر، وباعتبار إطلاقه على الحقيقة المقيّدة بوصف زائدٍ عليها، كقول: (دينار عراقي، وجنيه مصري، ورقبة مؤمنة)[1].

مع ملاحظة: أنّه يجب أن يكون التقييد بصفة زائدة على الماهية، وهي الصفات العارضة التي تعرض وتزول، أمّا الصفات الذاتيّة للماهيّة، أو الصفات الخاصة والعامة اللازمة للماهيّة فلا يحصل بها تقييد؛ لأنّها لازمة للماهية غير زائدة عليها، كما إذا قيل: (أكرم إنسانا ناطقا، هاضما، مُتنفسّا، باديَ البشرة، منتصبَ القامة، من بني آدم)، فلم يحصل التقييد بشي من هذه الصفات لانطباقها على كلّ إنسان، فلا يزال الإطلاق حرّا، وذلك بخلاف إذا قيل: (أكرم إنسانا مسلما، عراقيّا، شاعرا، راشدا)، فكلّ قيد من ذلك زائد على الماهيّة فائض عليها، قد أحال الإطلاق إلى التقييد.

٢- مراتب التقييد:

ليست الألفاظ المقيّدة على مرتبة واحدة من حيث التقييد، بل تتفاوت باعتبار كثرة القيود وقلّتها، والمقيّد بذلك على ثلاث مراتب، هي:

١- **المقيّد الأخص:** وهو اللفظ المعيّن، الدال على أخص المقيّدات وأدخلها في التقييد، فلا يداخله الإطلاق ولا يحتاج إلى تقييد، ويُستدل عليه بالألفاظ الخاصّة، كزيد وعمرو.

٢- **المقيّد الأعلى:** وهو المطلق الذي دخلت عليه مقيّدات كثيرة، وكلّما كانت قيوده أكثر كانت رتبته في التقييد أعلى، وهو فيه أدخل، كقول القائل: (أعتق رقبة مؤمنة، مصلية، سنية، حنبلية، عراقيّة)، وكقوله تعالى: ﴿يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٤.

﴿مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾[(١)]، فقيوده أعلىٰ من لو اقتصر علىٰ (مؤمنات قانتات).

٣- **المقيّد الأدنىٰ**: وهو المطلق المقيّد بقيود قليلة، وكلّما قلّت قيود المطلق كان في التقييد أدنىٰ وفي الإطلاق أعلىٰ، كقول: (اعتق رقبة مؤمنة)، فقيد الإيمان وحدَه جعل المقيّد أدنىٰ في التقييد وأعلىٰ في الإطلاق، وكتقييد كفارة قتل الخطأ في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[(٢)]، فالاقتصار علىٰ تقييد المطلق بالتتابع جعله في أدنىٰ مراتب التقييد، فقد بقي الإطلاق في الزمان والمكان [(٣)].

٣- حكم المقيّد حال انفراده:

يجب تقييد المقيّد بقيوده حال انفراده، بمعنىٰ أنّه ورد مُقيّدا ولا إطلاق له في موضع آخر، وقد عامل الأصوليون المقيدّ حال انفراده معاملة المطلق حال انفراده في وجوب الاعتبار، وقالوا: «**الخطاب إذا ورد مطلقا لا مقيّد له، حمل علىٰ إطلاقه، أو مقيدا لا مطلق له حمل علىٰ تقييده**»[(٤)]، وحكم المقيد هو عين حكم اللفظ الخاص في دلالته علىٰ خصوصه، فالدّلالتان متماثلتان.

ويحتاط البعض باستثناء التقييد بوصف ملغىٰ، فلا اعتبار في قيدٍ أغلبي جرىٰ مجرىٰ التغليب لا التقييد[(٥)]، وهو احتياط وجيه، لكنّ جلّ الأمثلة المذكورة لا

---

(١) من الآية ٥، من سورة التحريم.

(٢) من الآية ٩٢، من سورة النساء.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٣٣، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٤، وابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، (ص٢٦١).

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٥، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٢، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٤٩،

(٥) كما احتاط لذلك د/ حمد الصاعدي، في المطلق والمقيد، (ص١٣٦).

تصدق علىٰ تقييد المطلق، بل علىٰ تخصيص العام، مثل:

- قوله تعالىٰ: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾[1]، فتخصيص عموم (ربائبكم) بوصف: (اللاتي في حجوركم)، قيد أغلبي لا مفهوم له، ولو صحّ مفهومه لكان تخصيصا لا تقييدا.
- قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[2]، فوصف اللحم بالطراوة لا مفهوم له؛ لأنّه وصف في سياق الامتنان، والوصف في سياق الامتنان لا مفهوم له، والطري أحسن من غيره، فالامتنان به أتمّ، ولو صحّ مفهومه لكان تخصيصا لا تقييدا، لِمَا سبق بأنّ النكرة في سياق الامتنان تُفيد العموم[3].

* * *

(١) من الآية ٢٣، من سورة النساء.

(٢) من الآية ١٤، من سورة النحل.

(٣) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ٢٧٨-٢٧٩.

المطلب الثالث:

العلاقة بين دلالة الإطلاق ودلالة التقييد

١- الإطلاق النسبي، والتقييد النّسبي:

من أكثر الدلالات تلازما دلالة الإطلاق ودلالة التقييد، فلا يكاد ينفك إطلاق عن تقييد، ولا تقييد عن إطلاق، إذ لم يستحق المطلق صفة الإطلاق إلا بالنّسبة إلىٰ ما تحته من المقيّد، ولا المقيّد صفة التقييد إلا بالنسبة إلىٰ ما فوقه من المطلق، فلابدّ وأن يكون أحدهما مطلقا من جهة مقيّدا من جهة أخرىٰ، حتّىٰ صَار من المُمهدات الدّلالية أنّ «**كلّ مقيّد يمكن أن يكون مطلقا بالنّسبة إلىٰ لفظ آخر، وكلّ مطلق يمكن أن يكون مقيّدا بالنسبة إلىٰ لفظ آخر، فيكون الإطلاق والتقييد من باب النّسب والإضافات**»[١]، فلفظ (إنسان) هو مطلق بالنسبة إلىٰ ما تحته من قيود وإضافات، كما لو قلت (إنسان ضاحك)، وهو مقيّد بالنسبة إلىٰ ما فوقه من إطلاقات، كلفظ (حيوان).

وتتضح هذه النسبية بين الإطلاق والتقييد بالنظر إلىٰ أن الزيادة علىٰ معنىٰ الإطلاق تقييد له، وأنّه **كلّما ازداد اللفظ المطلق من المعاني المضافة ازداد تقييدا، وكلّما انتفت عنه المعاني المضافة ازداد إطلاقا**، وذلك تمشيّا مع القاعدة الدلاليّة التي تنصّ علىٰ أن «**كلّ حقيقة اعتبرت من حيث هي هي فهي مطلقة، وإن اعتبرت مضافة إلىٰ غيرها فهي مقيدة**»[٢]. كما قال ابن فارس: «**أمّا الإطلاق فأنْ يُذكر الشيء**

(١) القرافي، العقد المنظوم، (ص٩٩).

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٦)، مع ملاحظة أنّ التقييد يجب أن يكون زائدا على الماهية غير لازمٍ لها، كما سبقت تلك الملاحظة وشرحها في تعريف المقيّد.

باسمه لا يُقرن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك، والتقيّد أن يُذكر بقرينٍ مِن بعضٍ ما ذكرناه، فيكون ذلك القرين زائدا في المعنىٰ...»[1]، فيتحصّل من ذلك أن خلاص الإطلاق من التقييد هو (**بالاقتصار علىٰ مسمّىٰ اللفظة**)، نحو (رقبة) أو (إنسان) أو (حيوان)، فهذه ألفاظ مطلقة في مسمّياتها دون وصفٍ زائد، ومتىٰ اكتسب المطلق وصفا زائدا علىٰ حقيقة مسماه فقد صار مقيّداً، كقول: رقبة مؤمنة، أو رقبة مؤمنة عربيّة[2].

والملاحظ أنّ التلازم النسبي بين المطلق والمقيّد اقتضىٰ القاعدة الدلاليّة التي تنص علىٰ (**أنّ المطلق أسبق وجودا، والتقييد أقوىٰ تأثيرا**).

فمن جهة الوجود: فالمطلق سابق والتقييد تابع، إذ لم ينشأ التقييد إلا لوجود المطلق، وإنّما أحدثنا القيد كي نستثمره في تقييد المطلق السابق.

ومن جهة التأثير: فالتقييد مؤثّر والمطلق متأثر؛ إذ يكتسب المطلق دلالة الإطلاق بالنظر إلىٰ دلالة التقييد؛ لأنّنا حكمنا بإطلاق المطلق بالنظر إلىٰ عدميّة تقييده، وحكمنا بتقييده بالنّظر إلىٰ تسليط قيود المقيّد عليه، فالتقييد من هذه الجهة أقوىٰ في الدلالة والتأثير؛ **لأنّ عدمه دليل الإطلاق، ووجوده دليل التقييد، فهو الفاعل في المطلق والمؤثّر فيه إطلاقا وتقييدا.**

وتظلّ العلاقة النسبية بين المطلق والمقيّد لا مناص منها حتّىٰ في حال انفراد الإطلاق عن التقييد، كقول: (اعتق رقبة)، فرغم إطلاق الرقبة في الرقاب بلا قيد لفظي فقد تقيّدت **بأنّها رقبة، وأنّها موجودة، وأنّها تقبل التحرير، ونحو ذلك**[3].

---

(١) الصاحبي، (١٤٦).

(٢) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٦).

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧.

٢- العمل بالمطلق يؤول به إلى المقيّد:

عندما ألزم الأصوليون دلالة الإطلاق بـ (عموم الصلاحيّة) أو بـ (العموم البدلي)، بمعنىٰ **أنّ المطلق «لا يُحكم فيه علىٰ كل فردٍ فردٍ، بل علىٰ فردٍ شائع في أفراده، يتناولها علىٰ سبيل البدل...»**[١]، فإنّما أرادوا من ذلك الإلزام سلب دلالة المطلق علىٰ أحد أفراده بعينه، حتىٰ لا يدلّ إلّا علىٰ مجرّد الحقيقة المطلقة، فالأمر المطلق في قوله تعالىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٢]، لم يتعلّق برقبة معينة،، بل تعلّق بالحقيقة المطلقة؛ لأنّ المعين لم يتعلّق به أمر ولا نهي، بل التعيين والاختيار هو خيار المكلّف وفعله[٣]. وهكذا حرص الأصوليون علىٰ تحرير معنىٰ الإطلاق في المطلق، من حيث دلالته علىٰ الشيوع وعدم التعيين.

وإذا تحرّر الإطلاق من حبائل التقييد باعتبار الدلالة الاستعماليّة فإنّه لن ينجو منه باعتبار الدلالة العمليّة، فمن ضرورة امتثال المطلق تقييده بأحد أفراده الصالحة له، وذلك التقييد نتاج العمل وليس نتاج الصيغة؛ إذ لم يباشرْه لفظ المتكلّم ونصّه، بل باشره عمل المكلّف واختياره؛ إذ لا سبيل إلىٰ امتثال المطلق إلا باستثماره مُقيّدا بأحد أفراده[٤]، فلا جرم آل الإطلاق إلىٰ التقييد من حيث العمل لا من حيث اللغة؛ لأنّ **«المطلق لم يُتَعرّض فيه للأعيان المتميّزة بقصد، لكنه من ضرورة الواقع، فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به»**[٥]، وبكلّ حال فإنّ الضرورة الدلاليّة تنص

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٩١.

(٢) من الآية ٣، من سورة المجادلة.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٢٩٩-٣٠٠.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ١٠٠، والجويني، البرهان، ١/ ١٦٦، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٥٥.

(٥) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٣٠٠.

علىٰ أنّ «**المطلق يحصل بالمُعيّن**»[1]، وحيث لوحظ معنىٰ التقييد في الإطلاق من هذه الحيثيّة، فقد جعله الحنفيّة أحد أقسام الخاص؛ «**لأنّ المُطلق وُضِع للواحد النّوعي**»[2].

والمعيّن في المطلق شيئان، هما: (الحقيقة المطلقة) و (خصوص عينه)، أمّا الحقيقة المطلقة: فهي الواجبة التي وقع عليها التكليف، **وأمّا خصوص العين**: فليس واجبا ولا مأمورا به، وإنّما هو أحد الأعيان التي يحصل بها المطلق، بمنزلة الطريق إلىٰ مكة، ولا قصد للآمر في الذهاب إلىٰ مكة مطلقا تعيين أحد طرقها، بل مجرّد الوصول إلىٰ مكّة، فإذا عيّن المأمور الطريق إلىٰ مكة آل الإطلاق إلىٰ التعيين، كذلك المُطلق دلّ علىٰ الحقيقة ولم يُتعرّض فيه لأعيانه المتمايزة بقصدٍ، لكن تعيّن العمل بأحدها من ضرورة الواقع، فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به[3].

٣- حمل المطلق على المقيّد:

المقصود بحمل المطلق علىٰ المقيّد: هو مجيء اللفظ مطلقا في موضع مقيّدا في موضع آخر، فيتمّ «**فهم الدليل المطلق علىٰ ما يقتضيه الدليل المقيّد له، فيكون المعنىٰ الشرعي من المطلق هو المعنىٰ المقصود من المقيّد**»[4]. وقد درس الأصوليون هذا الحمل وخصوه بمزيد اهتمام، ويكاد يكون المسألة الأهم بل والمطلب الأوحد في مبحث المطلق والمقيّد عند بعض الأصوليين.

ثم إن الدرس الدلالي الأصولي قام بدراسة هذه المسألة وهو يفحصها في نصوص صريحةٍ يتعارَض فيها الإطلاق مع التقييد، كإطلاق الرقبة في قوله تعالىٰ: ﴿ فَتَحۡرِيرُ

---

(١) المرجع السابق.

(٢) صدر الشريعة المحبوبي، التوضيح، ١/ ٦١.

(٣) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٣٠٠.

(٤) د/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣٦٨).

رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[1]، مع قيدها بالإيمان في قوله تعالىٰ: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾[2]، فلحظ الأصوليّون أنّ اتّحاد حكم (وجوب الإعتاق) في الآيتين مناسِب لحمل المطلق علىٰ المقيد، إلا إنّ اختلاف سبب حكمهما اعترض المناسبة وأثار الخلاف، فسبب العتق في الأولىٰ هو قتل الخطأ، وفي الأخرىٰ هو العود من الظهار، ومن هنا برزت حالات حمل المطلق علىٰ المقيّد من حيث **اتّحاد الحكم والسبب واختلافهما**، فتوجّه الأصوليون لدراسة الحالات المنطقيّة المنبثقة من هذه الحيثيّة.

إنّ مناسبة اتفاق الحكم وشبهة اختلاف السبب في إطلاق (الرقبة) وتقييدها في الآيات السابقة جعلت حمل المطلق علىٰ المقيد جديرا بالعناية والاهتمام والتفصيل، وحفّزت الأصوليين إلىٰ سبر حالات حمل المطلق علىٰ المقيّد التي يمكن أن تنتج عن حيثية اتفاق الحكم والسبب واختلافهما، ووجدوا «**أنّ أقسام حمل المطلق علىٰ المقيد أربعة؛ لأن السبب والحكم إمّا أن يتفقا أو يختلفا، أو يتفق الحكم ويختلف السبب، أو يختلف الحكم ويتفق السبب**»[3]، واسترسل الأصوليون في شرح هذه الحالات، وحاولوا الاستشهاد لها من واقع النصوص.

ولأنّ تقسيم تلك الحالات انبثق عن التصوّر الذهني والاستقراء المنطقي، وليس من إملاء واقع النّصوص وشواهدها، فقد اضطرّ الأصوليون للاستشهاد لها بألفاظٍ قد لا تصدق علىٰ المطلق والمقيّد من حيث الصيغة، بل هي من شواهد العام والخاص في الغالب الأعمّ، وهم يتسامحون في ذلك؛ لأنّهم يعدّون تعارض المطلق والمقيّد من باب تعارض العام والخاص[4]، **لهذا قد يعزّ الشاهد الصريح لكل الأحوال المستنتجة في حمل المطلق علىٰ المقيّد.**

(١) من الآية ٩٢، من سورة النساء.

(٢) من الآية ٣، من سورة المجادلة.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٤.

(٤) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٠، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٦.

وإذا فرّق الأصوليون بين (حمل العام علىٰ الخاصّ) و (حمل المطلق علىٰ المُقيّد) فقد قصَدوا بتفريقهم إثبات نظريّة **(التخريج)** أو نظريّة **(المُستبقىٰ والمُستثنىٰ)** في جانب حمل العام علىٰ الخاص، واستبعادها عن حمل المطلق علىٰ المُقيّد، فتخرج الأفراد المخصوصة من دلالة العام وتُستثنىٰ منه، وذلك المستثنىٰ، وتبقىٰ غير المخصوصة علىٰ دلالة العام ولا تخرج منه، وذلك المستبقىٰ، في حين أنّ حمل المطلق علىٰ المُقيّد لا يتصوّر فيه نظريّة (التخريج) أو (المستبقىٰ والمستثنىٰ)، بل يجب حمل كلّ المطلق علىٰ نفس المقيّد من غير أي استثناء، حتىٰ يستحيل ذلك المطلق كي يكون ذلك المقيّد[1].

وينقسم حمل المطلق علىٰ المقيّد في الجملة إلىٰ أربع حالات، اتفق الأصوليون علىٰ حكم اثنتين، واختلفوا في اثنتين، و في الآتي بيانها:

الحال الأولىٰ: اتّحادهما في الحكم والسبب:

كما لو قيل في الظهار (أعتق رقبة) وتكرّر ذات الحكم في موضع آخر بقول: (أعتق رقبة مؤمنة)[2]، فحكمه حمل المطلق علىٰ المُقيّد إجماعا[3]؛ **«وذلك لأنّ المطلق جزء من المُقيّد، والآتي بالكل آت بالجزء... لأنّا بيّنّا أنّ المراد من المطلق نفس الحقيقة، والمقيّد عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد»**[4]، فالرقبة في قول: (أعتق

---

(١) ينظر: المرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٨.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: الغزالي، المنخول، (ص٢٦٥)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٤، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٨٧، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٢١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٦.
وحكى بعض الأصوليين كابن السمعاني وابن برهان خلافا عن الحنفية وعن بعض المالكيّة، وقد ردّ الشوكاني هاتين الحكايتين وفنّدهما بالنقل عن الحنفيّة والمالكيّة بما يفيد دخولهم بالإجماع.، ينظر: إرشاد الفحول، ٢/ ٦. وسبب توهم مخالفة الحنفيّة في هذه الصورة هو قول البزدوي: (وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد أبدا)، وهو يقصد الصور التي جرى فيها خلاف، ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٨٩.

(٤) الرازي، المحصول، ٣/ ١٤٢.

رقبة) جزء من اللفظ المركّب في قول: (أعتق رقبة مؤمنة)، فيجب حمله عليه وفهمه مع قيده فهما واحدا[1].

وربّما مثّلوا له بإطلاق الدّم في قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾[2]، وتقييده في قوله: ﴿أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا﴾[3]، وتنزيل هذا المثال ونحوه علىٰ هذه الحال يتضمّن تعسّفا دلاليا؛ لأن لفظ (الدم) اسم جنس محلىٰ بأل، فهو لفظ عام، وحمله علىٰ المقيّد من باب تخصيص العام[4].

الحال الثانيّة: اختلافهما في الحكم والسبب:

ويمثّلون لها بإطلاق اليد في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[5]، وتقييدها في قوله: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[6]، فالحكم في الأولىٰ قطع، وسببه السرقة، والحكم في الثانية الغسل، وسببه الصلاة، فلا يجوز حمل المطلق علىٰ المقيّد في هذه الحال إجماعا[7]؛ «**لأنّه لا تعلّق بينهما أصلا**»[8]، بمعنىٰ

(١) ينظر: .الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥١.

(٢) من الآية، ٣، من سورة المائدة

(٣) من الآية، ١٤٥، من سورة الأنعام.

(٤) وربّما مثّلوا لها – أيضا- بإطلاق النعلين في قوله ﷺ عن المحرم: (فليلبس الخفين)، -متفق عليه- وبتقييده بالقطع في قوله: (مَن لم يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين)، -متفق عليه- . ولا يخفى أن لفظ (الخفين) من صيغ العموم لا الإطلاق!. فإجراؤه مجرى حمل العام على الخاص أوجه دلاليّا وأسلم أصوليّا.

(٥) من الآية، ٣٨، من سورة المائدة.

(٦) من الآية ٦، من سورة المائدة.

(٧) ينظر: الغزالي، المنخول، (ص٢٦٥)، وابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العضد، (ص٢٣٥)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٤، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٦)، والرازي، المحصول، ٣/ ١٤١، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٢٦٢، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٩.

(٨) الرازي، المحصول، ٣/ ١٤١.

أنّ فائدة الحمل هنا: **هي التخلّص من تعدّد الحكم وتعارضه عند التنافي**، ولا تنافي بين المطلق والمقيّد في هذه الحال لاختلافهما من كلّ وجه، فانتفت فائدة الحمل المرجوّة من حمل المطلق على المقيّد[1].

ولا يخفى - أيضا - أن لفظ (الأيدي) الوارد في الآيتين عارٍ عن الإطلاق الدلالي، فقد لحقه العموم؛ بدليل أنّه جنس مضاف إلى الضمير، فيعمّ كلّ أيدي المخاطبين، إلا إذا أردنا إطلاق الفعل في قوله (فاقطعوا)، فدلالته مطلقة؛ لأنّ الفعل في سياق الإثبات بمثابة النّكرة في سياق الإثبات.

الحال الثالثة: اتّحادهما في الحكم واختلافهما في السبب:

ومثالها: إطلاق لفظ الرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[2]، وتقييدها في قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[3]، فقد اتّحد الحكم في تحرير الرقبة، واختلف السبب، فسبب الأولى الظهار، والثانية قتل الخطأ. واختلف الأصوليون في هذه الحال على قولين، هما:

القول الأوّل: هو حمل المطلق على المقيّد في هذه الحال، وذهب إليه بعض المالكيّة[4] وجلّ الشافعية[5] ومعظم الحنابلة[6].

وقد رأى أكثر الشافعيّة إحالة حمل المطلق على المقيّد في هذه الحال إلى اقتضاء اللغة، فاللفظ يقتضي الحمل من غير حاجة إلى دليل آخر كالقياس، وأقاموه

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٢٦٢..

(٢) من الآية ٣، من سورة المجادلة.

(٣) من الآية ٩٢، من سورة النساء.

(٤) ينظر: الباجي، الإشارات، (٦٦)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٦)، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٢٧٣.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ٣/ ١٤٤، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥.

(٦) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٣٨، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٢٩.

مقام المحذوف الذي سبق فهم معناه، كفهم لفظ (كثيرا) في حق الذاكرات من قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾[1]، في حين أنّ بعضا من محقّقي الشافعية والحنابلة ذهبوا إلىٰ أنّ الذي أجاز تقييد المطلق واقتضاه هو دليل القياس المستجمع لشرائطه، فالمطلق يُحمل علىٰ ذلك المُقيّد قياسا، أمّا مجرد اللفظ فلا يدعو إلىٰ هذا الحمل[2].

وأدلة هذا القول:

١- أنّ الحمل جار علىٰ مقتضىٰ اللسان العربي، فمن عادة العرب إطلاق الكلام في موضع وتقييده في موضع آخر[3]، كما قال الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عند ك راضٍ والرأي مختلف[4]

والمعنىٰ: نحن بما عندنا راضون وأنت بما عندك راض[5].

٢- ولأنّ قواعد الشريعة تقتضي بناء بعضها علىٰ بعض، كبناء العام علىٰ الخاص، والمُجمل علىٰ المبيّن، فكذلك يجب حمل المطلق علىٰ المقيّد في هذه الحال، فإنّ المطلق ساكت والمقيد ناطق، والناطق مُفسّرٌ للساكت وقاض عليه[6].

القول الثاني: لا يُحمل المطلق علىٰ المقيّد في هذه الحال، وهو قول الحنفيّة[7]

---

(١) من الآية ٣٥، من سورة الأحزاب.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ٣/ ١٤٤-١٤٥، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٢٩.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٢.

(٤) البيت من قصيدة لعمرو بن امرئ القيس، ينظر: البغدادي، خزانة الأدب، ٤/ ٢٣٨.

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٤١، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠٦،

(٦) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٧)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٢.

(٧) ينظر: المحبوبي، التوضيح في حل غوامض التنقيح، ١/ ١١٧، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٨٧

وأكثر المالكيّة[١]، ورواية عن أحمد اختارها بعض أصحابه[٢]، ورجّحها ابن تيميّة[٣].

وأدلة هذا القول:

١- أن الأصل التزام دلالة الشارع علىٰ أحكامه، وأنّ كلّ نصٍّ حجة قائمة بذاتها، فلا يُصار إلىٰ الجمع بين الدليلين إلا في حال التناقض، ولا تعارض بين المطلق والمقيّد لاختلاف السبب، فلا حاجة إلىٰ حمل المطلق علىٰ المقيّد[٤].

ويمكن أن يُناقش بالقول: بأنّ اتّحاد الحكم مدعاة إلىٰ التناقض، فيتعيّن الجمع أو الترجيح، ثمّ إن سبب الحكم ليس مختلفا من كلّ وجه، بل الغالب أنّه في الحكمين ناشئ من جنس واحد، كما نلحظ أن الإعتاق الذي سببه القتل والإعتاق الآخر الذي سببه الظهار من جنس الكفارات، ونحن لا نقول بحمل المطلق علىٰ المقيّد إلا إذا كان كذلك من التقارب في الجنس.

٢- لو وجب تقييد المطلق لأنه ورد من جنسه في الحكم مقيّدا، لاقتضىٰ ذلك إطلاق المقيّد لأنّه ورد من جنس حكمه مطلقا، فليس أحدهما بأولىٰ من الآخر[٥].

ويمكن أن يُناقش: بأنّ حمل المطلق علىٰ المقيّد من باب حمل المجمل علىٰ المفصّل، والقاعدة الدّلاليّة تنصّ علىٰ أنّ «**الكلام مفصل في مقصوده، ومجمل في غير مقصوده**»[٦]، والمقيّد هو المفصّل المقصود، ففيه زيادة فائدة علىٰ المطلق تقتضي حمله عليه.

---

(١) ينظر: الباجي، الإشارات، (٦٦)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٧)، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٢٧٣.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٦٣٧-٦٣٨، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ٩٩٣.

(٣) ينظر: المسودة، ١/ ٣٣٢، ومجموع الفتاوى، ١٥/ ٣٠٤.

(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩١-٢٩٢.

(٥) ينظر: الباجي، الإشارات، (ص٦٦).

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٦٤.

٣- أنّ حمل المطلق على المقيّد في هذه الحال يُنافي النهي في قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ﴾[١]؛ لأنّ حمله بمثابة السؤال عن المسكوت عنه، وينافي فهم الصحابة كقول ابن عباس رضي الله عنهما: (أبهموا ما أبهمه القرآن، واتّبعوا ما بيّن)[٢]، و«الرجوع إلى المقيّد ليعرف منه حكم المطلق إقدام على هذا المنهي عنه؛ لِما فيه من ترك الإبهام فيما أبهم الله تعالى»[٣].

ونوقش: بأنّ المراد النهي عن سؤال التعنّت، أو ما فيه ضرر، أو عن السؤال والوحي ينزل، أما السؤال عن المشكل والجمع بين الأدلة فلا يدخل في نهي الآية ولا يخالف فهم الصحابة[٤].

والراجح – والعلم عند الله –: هو القول الأول الذي يحمل المطلق على المقيّد فيما اتحد حكمهما واختلف سببهما، **ومسوغات الترجيح**:

١- أنّه الأليق بقواعد الشريعة التي لا تفرّق بين المتشابهات المتقاربات، واتحاد الحكم ما بين المطلق والمقيد يجعل تشابههما أقرب إلى الرجحان، فينبغي حمل المطلق على المقيد حينئذ.

٢- أنّ تقييد مثل هذه الحال قد وقع في الشرع وحكم به عامّة العلماء في حمل

---

(١) من الآية، ١٠١، من سورة المائدة.

(٢) سبق تخريجه (ص٤٦٠-٤٦١) من هذه الدراسة.

(٣) أصول السرخسي، ١/ ٢٦٨، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩١، والمحبوبي، التوضيح، ١/ ١٢٠.

(٤) قال ابن الأثير في النهاية، ٢/ ٣٢٨: (السؤال في كتاب الله والحديث نوعان: أحدهما: ما كان على وجه التبيين والتعلم مما تمسّ الحاجة إليه، فهو مُباح أو مندوب أو مأمور به، والآخر: ما كان على طريق التكلّف والتعنت فهو مكروه ومنهي عنه، فكلّ ما كان من هذا الوجه ووقع السكوت عن جوابه فإنما هو ردع وزجر للسائل، وإن وقع الجواب عنه فهو عقوبة وتغليظ..).

الشهادة المطلقة من العدالة في قول الله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[1] في قضية المداينة، علىٰ قيد العدالة في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[2] في قضية الطلاق، «وحيث وجب في هذه الصورة، فَلْيجب في نظائرها، إذ حكم الأمثال واحد»[3].

الحال الرابعة: اتحادهما في السبب واختلافهما في الحكم:

وهي عكس الحال السابقة، ومثالها: إطلاق مسح اليدين في التيمم من قوله تعالىٰ: ﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾[4]، وتقييدهما في الوضوء إلىٰ المرفقين من قوله تعالىٰ: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، والحكم فيهما مختلفان، ففي الأولىٰ غسل، والثانية مسح، وسببهما واحد، وهو إرادة الصلاة بعد الحدث[5]، واختلف العلماء في هذه الحال علىٰ قولين، هما:

القول الأوّل: لا يحمل المطلق علىٰ المقيّد، وهو قول جماهير العلماء، فهو مذهب الحنفيّة[6] والمالكية[7] والشافعية[8] والحنابلة[9]، وبعضهم نقل الإجماع عليه، وضمّها إلىٰ ما اختلف حكمه سواء اختلف سببه أو اتّحد، كالآمدي[10]،

---

(١) من الآية٢٨٢، من سورة البقرة

(٢) من الآية ٢، من سورة الطلاق.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٣.

(٤) من الآية ٤٣، من سورة النساء

(٥) ينظر: المحلي، البدر الطالع شرح جمع الجوامع، ١/ ٤١٧-٤١٨.

(٦) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٩، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩٠، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٣٣٠-٣٣١.

(٧) ينظر: ابن العربي، المحصول، (ص١٠٨)، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٢٧٢

(٨) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٠، والشيرازي، التبصرة، (ص٢١٢).

(٩) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠٨، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٣.

(١٠) ينظر: الإحكام، ٣/ ٤.

والمرداوي[1]، ويشكل على الإجماع مناقشته بخلاف قلة من العلماء كما سيأتي.

وأدلة هذا القول:

١- أنه لا منافاة بين المطلق والمقيّد مع اختلاف حكمهما، فوجب العمل بهما جميعا من غير احتياج أحدهما للآخر، وهو المتعيّن[2].

٢- أن الحمل ضرب من المقايسة، «والقياس شرطه: اتحاد الحكم، والحكم ههنا مختلف»[3].

القول الثاني: يُحمل المطلق على المقيّد، وهو قول منسوب لبعض الشافعيّة[4]، ورجحه المحلّي[5] في شرح جمع الجوامع[6].

واستُدلّ لهذا القول: بعموم أدلة حمل المطلق على المقيّد السابقة، والتي استدلّ بها بعض العلماء على وجوب الحمل المطلق على المقيّد عند التعارض[7].

ونوقش: بأن حمل المطلق على المقيد هو لضرورة دفع التعارض والتنافي، وهو هنا لا ضرورة، بل الحكمان مختلفان[8].

---

(١) ينظر: التحبير، ٦/ ٢٧١٩.

(٢) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٥١، ود/ عبد العزيز العويد، تعارض دلالات الألفاظ، (ص٢٨٠).

(٣) ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠٨، وينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص٢١٢).

(٤) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص٢١٢).

(٥) هو محمد بن أحمد الأنصاري المصري القاهري المحلي، جلال الدين، كان فقيها مفسرا عالما بالأصول والكلام، من مؤلفاته: البدر الطالع شرح جمع الجوامع، والتفسير المشهور بتفسير الجلالين، وكنز الراغبين. توفي سنة ٨٦٤هـ
[ينظر: الضوء اللامع، ٧/ ٣٩، وحسن المحاضرة، ١/ ٣٩٢]

(٦) ينظر: البدر الطالع شرح جمع الجوامع، ١/ ٤١٧-٤١٨.

(٧) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص٢١٢-٢١٤).

(٨) ينظر: د/ عبد العزيز العويد، تعارض دلالات الألفاظ، (ص٢٨٠).

والراجح – والعلم عند الله-: هو القول الأوّل القائل بعدم الحمل، لقوّة مأخذه ووضوح دلالته المبني علىٰ اختلاف الحكم، فحيث اختلف الحكم في الدليلين فقد استقلّ كلٌّ دليل بحكمه وامتنع حمل أحدهما علىٰ الآخر.

* * *

المبحث الخامس:

دلالة المنظوم وغير المنظوم

ويشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة المنظوم.

المطلب الثاني: دلالة غير المنظوم.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة المنظوم ودلالة غير المنظوم.

تمهيد

في وجه تقسيم الدلالة إلى منظوم وغير منظوم:

تدلّ الألفاظ علىٰ معانيها بطريقين، الأولىٰ منطوقة منظومة، والأخرىٰ مفهومة غير منظومة؛ وذلك لأنّ «الألفاظ قوالب للمعاني المستفاد منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا، وتارة من جهته تلويحا، فالأول: المنطوق، والثاني: المفهوم»[1]، فبعض المعاني حاضرة في نطق اللسان، فهو المنظوم، وبعضها الآخر مطويّة من اللسان حاضرة في الجنان، فهو غير المنظوم، وبين المعنىٰ المنظوم وغير المنظوم علاقة دلالية تجعل غير المنظوم من لوازم المنظوم؛ إذ إن بعض المعنىٰ «**ليس مستقلا بنفسه، وليس جزءً من الخطاب بذاته، ولكنه من مقتضيات اللفظ**»[2].

وحتّىٰ لا يفوت شيء من معاني النّص قرّر الأصوليّون في منهجهم الدلالي وجوب استقصاء فهم المبنىٰ المنظوم والفحوىٰ المفهوم؛ لهذا خصّص الأصوليون قسطا من بحثهم الدّلالي لصالح دراسة طرق دلالة النص علىٰ معناه بطريق المنظوم وطريق غير المنظوم (المنطوق/ والمفهوم)، وهو عبارة عن عودة إلىٰ شرح تعريف الدلالة اللفظيّة وأقسامها باعتبار فهم المستمع المستدِل، والتي هي (**فهم السامع من كلام المتكلم كَمَالَ المُسمّىٰ، أو جزأه، أو لازمه**)[3]، فما دلّ بمنطوقه فهو كمال المسمّىٰ (المطابقة)، أو جزؤه (التضّمن)، وما دلّ بمفهومه فهو لازمه المسمّىٰ (الملازمة).

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

(٢) الجويني، البرهان، ١/ ٣١٣.

(٣) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٢..

وقد اعتمد جمهور الأصوليين من غير الحنفيّة هذه الطرق الدلاليّة – وهم بذلك تبع للمناطقة - فاستحضروها ولم يغفلوا عنها وهم يقسّمون دلالة النّصوص علىٰ الأحكام في عمق الدّرس الدلالي الشرعي، وقالوا: «**ما يستفاد من اللفظ نوعان: أحدهما متلقّىٰ من المنطوق به المصرح بذكره، والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له علىٰ قضية التصريح**»(١).

ويتّضح من تعريفاتهم للمنطوق والمفهوم أنّهم يطلقونهما علىٰ (**الدّلالة**) تارة، فهما قسمان للدلالة التي هي النّسبة بين اللفظ والمعنىٰ، وعلىٰ هذا التقدير عبّروا عن المنطوق بأنّه: (**ما دلّ علىٰ المعنىٰ في محلّ النطق**) (٢)، ويطلقونهما علىٰ (**المدلول**) تارة أخرىٰ، والمدلول ثمرة الدلالة ومن شأنه أن يتأخر عنها، وعلىٰ هذا التقدّير عبّروا عن المنطوق بأنّه: (**ما فُهم من اللفظ في محلّ النّطق**)(٣).

والتزم الحنفيّة رغبتهم في التقسيم الرباعي(٤)، فجعلوا الدلالة أربعة أقسام: وهي: **عبارة النص، وإشارة النّص، واقتضاء النّص، ودلالة النّص**، وجعلوا محور التقسيم مرتكزا علىٰ **القصد والسوق النصي**؛ لأنّ «وجه ضبطه علىٰ ما ذكره القوم: أنّ الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أو لا، والأوّل إن كان النظم مسوقا له فهو العبارة، وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوما –أي: مقصودا– منه لغةً فهي الدّلالة، أو شرعا فهو الاقتضاء»(٥).

---

(١) الجويني، البرهان، ١/ ١٦٥.
(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص٢٣٥).
(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١١١.
(٤) وقد سمّاها ابن السمعاني في القواطع/ ١/ ٢٦٠: بـ (أربعات) أبي زيد، وأنّ أربعاته ليست قائمة على تقسيم علمي بقدر ما هو التزام لعدد أربعة في كلّ تقسيم دلالي !!.
(٥) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤٨.

والملاحظ هو ثبات لفظ (النّص) في تقسيم الحنفيّة، ويقصدون به «كلّ ملفوظ مفهوم المعنىٰ من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهرا، أو مفسّرا، أو نصّا حقيقة أو مجازا، خاصّا كان أو عاما، **اعتبارا منهم للغالب؛ لأنّ عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، فهذا هو المراد من النص**»[1]، فأنواع الدلالة عندهم يجب أن تكون بواسطة النّص كلفظ لغوي، وهي بذلك عندهم قسيمة القياس الدالّ علىٰ معناه بواسطة العقل والرأي، ويُشيرون إلىٰ ذلك في عنوان مبحث دلالة الألفاظ علىٰ المعنىٰ، كما يقولون: «باب بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي»[2]، وهي نظرة لا ينازعهم عليها الجمهور، فالدليل الشرعي عندهم يثبت بالمنقول النصّي، وبالمعقول القياسي[3].

ولأنّ الحنفيّة أشد إصرارا علىٰ لغوية دلالة الألفاظ علىٰ أحكامها بكلّ أقسامها بمعزلٍ عن الرأي والاجتهاد، فقد حجبوا القياس عن الدلالة اللفظيّة، وقالوا: «**لهذا اختصّ العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي (القياس)، ويشترك في معرفة دلالة النص كلّ من له بصر في معنىٰ الكلام لغةً، فقيها أو غيرَ فقيه**»[4].

ومن الآثار المنهجية حيال ذلك عدم إدراج دلالة (إيماء النص) في الدلالة اللفظية عند الحنفية؛ بسبب أنّ الإيماء هي المعنيّة بالإشارة إلىٰ تعليل النص كما عند

(١) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٧.

(٢) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٥.

وذكر الزركشي في البحر المحيط، ٣/ ٨٨، أن (الكرخي ردّه في نكتة: بأن اللفظ لا يشعر بذاته، وإنما دلالته بالوضع، ولا شك أنّ العرب لم تضع اللفظ دالا على شيء مسكوت عنه، فإن اللفظ إما أن يشعر بطريق الحقيقة أو المجاز، وليس المفهوم واحدا منهما، وبنا على هذا أنه لا يصح الاستدلال بكون أهل العربية صاروا إلى المفهوم، فإنهم إنما أخذوه بطريق الاستدلال بالعقل، وقد يخطئون، فيكون إذن نسبتهم كنسبة غيرهم من المخالفين...).

(٤) أصول السرخسي، ١/ ٢٤١.

الجمهور، في حين أن دلالات القياس وقضاياه كاستنباط العلة معزولة عن الدلالة اللفظية عند الحنفية، وفيما يظهر أن هذا من آخر ما بقي من مظاهر احتفاء المذهب الحنفي بـ (الرأي) كمذهب كان يمثل مدرسة أهل النظر قسيمة مدرسة أهل الأثر.

وحين اعتمد الجمهور من غير الحنفيّة التصنيف الثنائي لطرق دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ (المنطوق/ المفهوم)، فإنّهم قد يختلفون في إدراج بعض الدلالات تحت أيّ هذين الصنفين، فحين تصدق لفظة (المنطوق) علىٰ صريح اللفظ وعبارته مطابقةً أو تضمّنا، فإنّ لفظة (المفهوم) تصدق علىٰ كلّ ما ليس من منطوق النص بل من لوازمه ومقتضياته، وهي: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة، ودلالة المفهوم بقسميها الموافقة والمخالفة.

ولم يكن الانسجام السابق في توزيع أنواع الدلالات علىٰ خانتي (المفهوم والمنطوق) حاضرا عند كلّ الجمهور من غير الحنفية، بل قسّم بعضهم المنطوق إلىٰ صريح وغير صريح، وأدخل الثلاث الأُولىٰ من دلالات المفهوم (الاقتضاء والإيماء والإشارة) في المنطوق غير الصريح، وجعل المفهوم قاصرا علىٰ مفهوم الموافقة والمخالفة، كما يظهر ذلك جليّا في تقسيم ابن الحاجب، واتّبعه بعض الأصوليين من شرّاحه[1]، وغيرهم كابن مفلح[2] والصّفي الهندي[3]، والشوكاني[4]، أمّا ما عليه أكثر متقدّمي الأصول كإمام الحرمين والغزالي والرازي والبيضاوي فهو إخلاص المنطوق للصّريح، وعزو غير الصريح إلىٰ المفهوم[5].

(١) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص٢٥٣).

(٢) ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ١٠٥٦.

(٣) ينظر: نهاية الوصول، ٥/ ٢٠٣١.

(٤) ينظر: إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

(٥) ينظر: المرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٧١، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٦٠-٣٦١، والأمير الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الأمل، (ص٢٤٠).

جدير بالذكر أنّ حجة الإسلام الغزالي **قد ثلّث التصنيف** وجعله علىٰ ثلاثة أصناف، فأضاف صنف (**المعقول**) إلىٰ صنفي: المنطوق والمفهوم، وذلك أنّ اللفظ إمّا أن يدلّ بمنظومه وصيغته، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، **والمعقول: هو الاقتباس الذي يُسمّىٰ قياسا**[1]، وهو تقسيم منسجم مع جهود الغزالي الرامية إلىٰ تصنيف القياس علىٰ أساس انتمائه إلىٰ الدلالات اللفظية، من حيث دلالته علىٰ معنىٰ علة الحكم وعمومها[2].

وتبقىٰ التقسيمات اجتهادات اصطلاحيّة في جانت الجمهور، ولا مشاحة في الاصطلاح؛ إذ لا تضرّ في المعنىٰ ولا تخلّ في المقصود، إنّما ما نراه وجيها ومقرّبا لمنهج الأصوليين الدّلالي هو تقسيم الآمدي حين قسّم دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ إلىٰ (منظوم وغير منظوم)؛ لأنّ الاستقراء التامّ يحصر دلالة اللفظ في «إمّا أن يدلّ علىٰ المطلوب بمنظومه، أو لا بمنظومه ...»[3]، فالمنظوم ما دلّ بلفظه وصيغته، كدلالة صيغة الأمر علىٰ معنىٰ الأمر، ودلالة صيغة العموم علىٰ معنىٰ العموم، وغير المنظوم «ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه»[4]، وهي أربع دلالات: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة. ودلالة المفهوم.

وفي هذا المبحث سنعتمد تقسيم الآمدي في سبيل استبانة منهج الأصوليين في هذه الدلالات، وندرس ما يقاربه من تقسيم الحنفيّة. وبالله التوفيق وهو المستعان.



---

(١) ينظر: المستصفى، ٣/ ٣.
(٢) ينظر: أساس القياس، (ص٥٢).
(٣) الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٣٠.
(٤) المرجع السابق، ٣/ ٦٤.

المطلب الأول:

دلالـة المنظـوم

١- المراد بدلالة المنظوم:

المنظوم في اللغة: اسم مفعول من (النظم)، وهو بمعنىٰ التأليف والجمع، ومنه قول: نظمت الشعر، ويُطلق علىٰ نظم الكلام: منظوم[1].

والمنظوم في الاصطلاح: هو **(ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النّطق)**[2].

فقوله: (ما دلّ عليه اللفظ) أي: يكون اللفظ حكما للمذكور وحالا من أحواله، فيخرج بذلك غير الدلالة اللفظية، مثل الالتزامية العقليّة.

وقوله: (في محلّ النطق) أي: من دلالة نطق اللسان ونظم الكلام، فيخرج بذلك دلالة المفهوم المستفادة من فحوىٰ الكلام لا من النطق به.

وزاد الآمدي (القطع)في التعريف، فقال: المنظوم هو **(ما فُهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق)**، فجعل المعرّف المدلول وليس الدالّ، وحصره في دلالة اللفظ علىٰ مدلوله قطعا، حتىٰ يخرج غير الصريح كدلالة الاقتضاء علىٰ المضمر المحذوف من اللفظ، فدلالته عليها غير صريحة[3].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/ ٤٤٣، مادة (نظم)، وابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٥٧٨، مادة (نظم).

(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص٢٣٥)، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٥٧، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ١٠٥٦.

(٣) ينظر: الإحكام، ٣/ ٦٦.

فالمنظوم هو المنطوق، والمنطوق هو دلالة اللفظ علىٰ معناه باعتبار ما وضعه الواضع علامةً للمعنىٰ ودليلا عليه دلالةً مباشرة صريحة، وهو يشتمل علىٰ دلالة (المطابقة) و (التضمّن)، كما يدلّ نطق لفظ (المشركين) علىٰ كلّ المشركين مُطابقةً، ويدل لفظ (الحيوان) علىٰ الإنسان تضمّنا، وكلاهما دلالة منطوق، والتحقيق هو تساوي الدلالتين المطابقيّة والضمنيّة في الوجود، فلا يلزم عند فهمها الانتقال من أحدهما للآخر؛ لأنّ **(التضمّن فهم الجزء في ضمن الكل)**، بخلاف دلالة الالتزام المتأخرة؛ لأنّ **(فهم اللازم بعد فهم الملزوم)**[1].

وتمثّل دلالة المنظوم (المنطوق) المعنىٰ الأصلي الذي سيق له اللفظ، والقصد الأوّل الذي أراده المتكلّم؛ لذلك **«لا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة علىٰ الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف علىٰ حال، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجردا من القرائن الصّارفة لها عن مقتضىٰ الوضع الأوّل»**[2].

ولم يشأ الأصوليون أن يقسّموا دلالة المنطوق الصريح بغير **الإشارة إلىٰ اشتماله علىٰ دلالة المطابقة والتضمّن**؛ لأنّه يشمل كلّ صرائح الألفاظ الدالّة علىٰ معانيها بدلالة المطابقة أو التضمّن، فهو غير منحصر، فالأصل هو وضع اللفظ بإزاء معناه كي يدل عليه صريحا دون عناء، فيشمل المنطوق أصناف الدلالات الصريحة والظاهرة، كما أدخل فيه الآمدي: دلالة الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والبيان والمبيّن، والظاهر وتأويله[3]، ويصح أن يشتمل علىٰ المجاز مع قرينته والمجمل مع بيانه[4].

(١) ينظر: بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٨١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٥١.

(٣) كما شرح الآمدي هذه الدلالات كأصناف للمنظوم.

(٤) ينظر: التفتازاني، التلويح/ ١/ ٧٩، وبادشاه، تيسير التحرير/ ١/ ٢٠٠، وحاشية العطار، ١/ ٣١٨، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٧٥، عبد المؤمن البغدادي، قواعد الأصول مع شرحه تيسير الوصول، (ص٢٦٠).

ومثال المنظوم (المنطوق): دلالة منطوق قوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1]، علىٰ فريضة الصّلاة، ودلالة منطوق قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟﴾[2]، علىٰ تحريم فاحشة الزنا.

٢- عبارة النّص وعلاقتها بدلالة المنظوم:

يُخصّ الحنفيّة دلالة اللفظ علىٰ معناه دلالة مباشرة باسم (عبارة النّص)، من حيث إن «الألفاظ الدالة علىٰ المعاني **عبارات**؛ لأنها تفسّر ما في الضمير الذي هو مستور، كما أن المعبِّر يفسّر ما هو مستور، وهو عاقبة الرؤيا؛ ولأنها تَكَلّمٌ عمّا في الضمير»[3]. وعرّفوا عبارة النّص بأنّها: **«ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمّل أن ظاهر النّص مُتناوَلٌ له»**[4].

فعبارة النّص بهذا المعنىٰ تُعبّر عن دلالة المنظوم وتقاربها في الجملة، فهي من دلالة نظم الكلام، غير أنّ الحنفيّة خصّوا دلالة المنظوم بـ (عبارة النّص)، كما خصّ الجمهور من غير الحنفيّة دلالة المنظوم بـ (المنطوق)، فالدّلالتان **تجتمعان في المنظوم وتفترقان في المعيار الذي يعتدّ به كلّ فريق في دلالة المنظوم.**

أمّا الجمهور فهم معتدّون بـ (**النّطق**)، أي صراحة اللفظ في تناوله للمعنىٰ، فالصراحة والمباشرة هما معيار المنطوق، وأمّا الحنفيّة فهم معتدّون بـ (**السّوق**)، أي القصد الذي سيق لأجله اللفظ وظهر فيه، فالسّوق مع الظهور هو معيار عبارة النّص، فتشتمل عبارةُ النّص علىٰ كلّ ما كان الكلام مسوقا لأجله ظاهرا فيه، سواء كان بالنّطق أم غيره، وسواء كان القصد أصليّا أم تبعيّا؛ لأنّ «**المراد ههنا من كون**

---

(١) من الآية ٧٢، من سورة الأنعام.
(٢) من الآية٣٢، من سورة الإسراء.
(٣) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٧.
(٤) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦.

الكلام مسوقا لمعنىٰ: أن يدلّ علىٰ مفهومِه مطلقا، سواء كان مقصودا أصليا أو لم يكن»[1]، فكما تشتمل دلالة عبارة النّص علىٰ المنطوق الصريح من دلالة (المطابقة والتضمّن)، فإنّه يصح أن تشتمل علىٰ دلالة الالتزام إذا سيق الكلام لأجلها وكانت ظاهرةً فيه، كما عرّف بعضهم عبارة النّص بأنّها: (اللفظ الدالّ بإحدىٰ الدلالات الثلاث، المطابقة والتضمّن والالتزام علىٰ معنىٰ سيق له اللفظ)[2].

وعلىٰ أساس معيار (**السّوق**) في دلالة (عبارة النّص) جعل الحنفيّة دلالته علىٰ ثلاثة مراتب، هي:

- **الأولىٰ**: أن تدلّ علىٰ معنىٰ هو المقصود الأصلي من النّص، كدلالة النّص علىٰ العدد في قوله تعالىٰ، ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[3].
- **والثانية**: أن تدلّ علىٰ معنىٰ ليس مقصودا أصليا في النّص، بل هو المقصود التّبعي، كإباحة النكاح من الآية السابقة.
- **والثالثة**: أن تدلّ علىٰ معنىٰ هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه، كانعقاد بيع الكلب من قوله ﷺ: (**إنّ من السحت ثمنَ الكلب**)[4]، فقد ظهر قصد إرادة

(١) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨.

(٢) ينظر: حاشية الأزميري، على مرآة الأصول، ٢/ ٧٣.

(٣) من الآية ٣، من سورة النساء.

(٤) أخرجه النسائي في الكبرى، ٤/ ٤٢٣، وابن حبان في صحيحه، ٧/ ٢١٧، (بترتيب الإحسان)، و قال عنه الألباني في الصحيحة، ٦/ ١١٥٩: إسناده جيّد ورجاله ثقات.
وقال البغوي في شرح السنّة، ٨/ ٢٤-٢٥: (وأما ثمن الكلب، فحرام عند أكثر أهل العلم، مثل حلوان الكاهن ومهر البغي ...، وهو قول الشافعي، والأوزاعي، وأحمد، وإسحاق...، وذهب قوم إلى أن بيع الكلب جائز، ويضمن متلفه، وهو قول أصحاب الرأي.، وقال قوم: ما أبيح اقتناؤه من الكلاب، جاز بيعه، وما يحرم اقتناؤه لا يحل بيعه، يحكى ذلك عن عطاء، والنخعي، .ومَن لم يجوِّز بيعه لا يوجب القيمة على متلفه)

معناه كما لو سيق الكلام لأجله[1].

والقاعدة الدلاليّة التي سوّغت للحنفيّة دخول بعض دلالة الالتزام في (عبارة النّص) هي اعتبار (**أنّ موضوع الكلام وجزءه ولازمه ثابت بالنظم**)؛ «**ضرورة أنّ الإشارة تستلزم العبارة، وأنّ ثبوت الشيء يستلزم ثبوت أجزائه ولوازمه**»[2]، وليس من وارد الحنفيّة فكّ الدّلالة عن النظم بأيّ حال، فكلّ منطوق النظم ولوازمه الدلاليّة عندهم منبثقة من النظم غير منفكّة عنه؛ حتىٰ ينسجموا مع أنفسهم في إبطال دلالة مفهوم المخالفة بسبب انفكاك اللفظ عنها في الدلالة عليها.

* * *

(١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤٩.
(٢) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤٨-٢٤٩.

المطلب الثاني:

دلالة غير المنظوم

١- المراد بدلالة غير المنظوم:

يُطلق جمهور الأصوليين من غير الحنفيّة علىٰ غير المنظوم مصطلح (**المفهوم**)، وهو علىٰ عكس المنطوق، ويريدون به: (**ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النّطق**)[١]، كما عرّفه الآمدي في قوله: (**وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه**)[٢]، والطّوفي بقوله: (**هو ما أفاده اللفظ لا من صيغته**)[٣].

فقوله: (ما أفاده اللفظ) جنس يتناول ما أفاده نطقا وغيره.

وقوله: (لا من صيغته) يخرج المنطوق؛ لأنّه مستفاد من الصيغة[٤]، وهي ترادف قولهم: (لا في محلّ النطق)، بمعنىٰ أنّ اللفظ دلّ علىٰ معنىٰ خارج عن مسمّاه، فدلالته ليست وضعيّة، بل هي بطريق اللزوم في الانتقال من فهم اللفظ إلىٰ لازمه، كفهم القليل من الكثير بطريق التنبيه بأحدهما إلىٰ الآخر[٥]، وإن كان اللزوم ذهنيّا فإنّ المعنىٰ يستبين علىٰ الفور دون كبير تأمّل، وإن كان اللزوم خارجيّا فإن المعنىٰ يحتاج إلىٰ تأمّل واستدلال، وقد دلّ اللفظ علىٰ هذا المعنىٰ الخارج عنه

---

(١) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص٢٣٥)، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٥٨، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ١٠٥٦.

(٢) الإحكام، ٣/ ٦٤.

(٣) شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٦.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

(٥) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥.

بواسطة «فهم غير المنطوق به من المنطوق، بدلالة سياق الكلام ومقصوده»[1]، فغير المنظوم من باب: «**ما يُقتبس من الألفاظ لا من حيث الصيغة، بل من حيث فحواها وإشارتها**»[2].

ويسمّىٰ غير المنظوم: (**فحوىٰ اللفظ**)، ففحوىٰ القول هو معناه ولحنه، وقد يُسمّىٰ الفحوىٰ ببعض أنواعه، كما يُسمّىٰ (**إيماء وإشارة**)؛ «**لأن هذه المعاني كلّها يجمعها إفهام المراد من غير تصريح**»[3]. وكلّ ما يتخرّج علىٰ دلالة (**الالتزام**) فهو من دلالة المفهوم غير المنظوم، يجب الاعتبار به كدلالة لفظيّة عقليّة، بدليل «**أنّ لازم الحقّ حقّ**»[4].

ولم يشترط أكثر الأصوليين وأرباب البيان اللزوم الذهني بين اللفظ والمفهوم في دلالة الالتزام، بل اشترطوا: **مطلق اللزوم**، حتىٰ يصح أن يكون ذهنيًا أو خارجيًا؛ بدليل أنّ «**أكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني**»[5]؛ و«لهذا يجري فيها - أي دلالة الالتزام- **الوضوح والخفاء**، بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال، وذلك كدلالة القرينة علىٰ المعنىٰ المجازي»[6].

وضابط مطلق اللزوم: هو اعتقاد المخاطَب أنّ بين المفهومين -المنظوم وغير المنظوم- ارتباطا ينتقل به الذّهن من أحدهما إلىٰ الآخر، سواء أكان ذلك الارتباط مستندا إلىٰ العقل أم العرف أم غيرهما، وسواء أكان تصوّر الارتباط ناجزا بلا مهلة،

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١١.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٤٠٢.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٧.

(٤) كما يعبّر بذلك ابن تيميّة في أكثر من موضع، وينظر: منهاج السنة، ١/ ٢٠٤، ومجموع الفتاوى، ٢٩/ ٤٢.

(٥) الزركشي، ١/ ٥٥١.

(٦) المرداوي، التحبير، ١/ ٣١٩.

أم متأنيّا بعد مهلة من الفكر والتأمّل، فمطلق اللزوم شرط للدلالة وليس موجِبا لها[1].

واشترط المناطقة من الأصوليين (اللزوم الذّهني)[2]، وذلك في «**كون المعنىٰ الخارجي بحالة يلزم من تصوّر المسمّىٰ تصوَّرَه**، وإلا لم يحصل الفهم؛ لأنّ الفهم إنّما يحصل إذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنىٰ، أو يلزم من تصوّر المسمىٰ تصوره»[3]، **فهي دلالة لازمة واجبة عقلا**.

٢- أنواع دلالة غير المنظوم:

لأنّ دلالة غير المنظوم فرع عن دلالة المنظوم، فقد حصرها الأصوليون بأنواع مخصوصة، وهي: **دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة، ودلالة المفهوم بقسميها الموافقة والمخالفة.**

ووجه حصرها: أنّ مدلول غير المنظوم إمّا أن يكون مقصودا للمتكلم، أو غير مقصود: فإن كان غير مقصود فهي **دلالة الإشارة**، وإن كان مقصودا: فإمّا أن يتوقّف صدق الكلام وصحة كلامه عليها فهي **دلالة الاقتضاء**، وإن لم يتوقّف: فإمّا أن يكون غير المنظوم مفهوما من تناول اللفظ له نطقا فهي **دلالة التنبيه والإيماء**، وإن لم يتناوله اللفظ فهي **دلالة المفهوم (الموافقة والمخالفة)**[4].

وفي الآتي التعريف في منهج كلّ واحدة منها:

---

(١) ينظر: المرجعان السابقان، وابن التلمساني، شرح المعالم، ١/ ١٤٦، والمحبوبي، التوضيح شرح التنقيح، ١/ ١٤١، والأصفهاني، بيان المختصر، ١/ ١٥٥.

(٢) ينظر: المراجع السابقة، وهو اختيار الرازي في المعالم، ينظر: المعالم مع شرحه للتلمساني، ١/ ١٤٦.

(٣) الأصفهاني، بيان المختصر، ١/ ١٥٥، وينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٠.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٤.

١ - دلالة الاقتضاء ومنهجها الأصولي:

الاقتضاء في اللغة: بمعنىٰ الاستدعاء والطلب، يقال: اقتضىٰ دينه وتقاضاه، أي: استدعاه وحكم بطلبه[١].

والاقتضاء في اصطلاح الأصوليين: كما يعّرفه التفتازاني: هو «**دلالة اللفظ علىٰ معنىٰ خارج، يتوقّف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية**»[٢].

فأفاد التعريف بأنّ المقتضىٰ المستفاد من دلالة الاقتضاء أمر زائد علىٰ النّص وخارج عنه، وأنّ أوّل مهامّه هي (**إعمال الكلام وتصحيحه وصيانته عن الّلغْو**)؛ لأنّ دلالة الاقتضاء تفترض كلاما محذوفا اقتضاه النّص، فيضطرّ المستمع إلىٰ تقديره وتصحيح الكلام به كي ينسجم ظاهره مع معناه[٣]، ومن ثمّ فإنّ لدينا ثلاثة أمور يجب التفريق بينها في دلالة الاقتضاء، وهي:

- (**الاقتضاء**): وهو الطلب، ويتمثّل في طلب المنطوق زيادةً خارجة عنه.
- (**المقتضي**) - بالكسر -، وهو اللفظ الطالب للإضمار.
- (**المقتضىٰ**) - بالفتح - وهو المضمر نفسه، وهو المراد هنا[٤].

وأثبت عبد العزيز البخاري الحنفي أنّ «عامة الأصوليين من أصحابنا (الحنفية)، وجميع أصحاب الشافعي، وجميع المعتزلة، جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام»[٥]، كما في ظاهر تعريف الاقتضاء نفسه عند الأصوليين، فعدّدوها في التعريف كما سبق، وهي:

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ١٨٨، مادة (قضى).
(٢) التلويح على التوضيح، ١/ ٢٦٢.
(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٦.
(٤) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٣٦٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.
(٥) كشف الأسرار، ١/ ٧٦.

الأول: ما وجب تقديره ضرورةَ صدقِ الكلام بَيَانا: كما في قوله ﷺ: (**إنّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**)[1]، فالحقيقة أثبتت أنّ الخطأ والنسيان لم يُرفعا رفعا قدريّا، بدليل وقوع الأمّة فيهما، وظاهر النّص لا ينسجم مع هذه الحقيقة، فلأجل تصحيح الكلام وانسجامه مع ظاهره يجب تقدير محذوف، كتقدير: (وضع عن أمّتي إثم الخطأ والنسيان).

الثاني: ما وجب تقديره ضرورةَ صحةَ الكلامِ عَقَلا: كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[2]، فإنّ الكلام لا يصحّ عقلا إلا بتقدير: (واسأل أهل القرية)؛ لأن المسؤول يجب أن يكون من أهل البيان، والقرية ليست كذلك، إنّما أهلها.

الثالث: ما وجب تقديره ضرورةَ صحةِ الكلام شرعا، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[3]، وتقديره (فَحَلق ففديه...)؛ إذ لا تجب الفدية إلا بعد الحلق، وكقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[4]، وتقديره: (فأفطر نهارا)؛ لأنّ قضاء الصوم لا يجب إلا بعد فطر الصوم الواجب نهارا[5]، «وقد عُزي إلىٰ قوم: إنْ سافر في رمضان قضاه، صامه أو أفطره، وهذا لا يقول به إلا ضعفاء الأعاجم؛ فإن جزالة

---

(١) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، (ص٣٥٣)، رقم، ٢٠٤٥، والحاكم في مستدركه، ٢/ ١٩٨، وصححه ووافقه الذهبي، وحسنه النووي في (الروضة) ٦/ ١٦٨، واحتجّ به ابن حزم في الإحكام، ٥/ ٩٣٥، وصححه ابن حبان في صحيحه، ٩/ ١٧٤ (الإحسان)، والألباني في الإرواء، ١/ ١٢٣.

(٢) من الآية ٨٢، من سورة يوسف.

(٣) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٣، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٩، البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٦، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٥٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣١٧،

القول وقوّة الفصاحة تقتضي: فأفطر»[1].

عموم المقتضىٰ:

قد يتعدّد المقتضىٰ (بالفتح) في تقديره، فهل يقتضي عمومها أو واحدا منها؟ اختلف الأصوليون في ذلك وخصّوا المسألة بلقب: (**عموم المقتضىٰ**)، وبحثَوها في باب العموم الأنسب لها، كما في قوله ﷺ السابق: (**إنّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان**)، فقد قدّروا له مقتضيات متعدّدة، كالعقوبة، والحساب، والضمان، ونحو ذلك، فهل المقتضىٰ عام أو خاص؟

حرّر الشوكاني المسألة علىٰ نحو أنّ الدليل إذا دلّ علىٰ تقدير معنىٰ خاصّ فلا نزاع بين العلماء علىٰ تعيين المعنىٰ الخاص وتقديره، كما في اقتضاء قوله تعالىٰ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[3]، فقد قام الدليل علىٰ أنّ المقتضىٰ في الأولىٰ هو (الوطء)، وفي الثاني هو (الأكل)[4].

وإذا خلا المقتضىٰ من دليل التعيين فإنّ القول المنسوب للجمهور وعليه أكثر المحقّقين: **أنّ المقتضىٰ لا عموم له**، بل يجب تقدير ما يترجّح بالقرائن المقاليّة والحاليّة، فإن لم يدلّ الدليل علىٰ واحد منها كان مجملا، حتىٰ يتمّ بيانه؛ لأنّ التقدير ضرورة، والضرورة تندفع بما تندفع به الحاجة، وبتقدير واحد منها تندفع الحاجة ويتمّ المقصود[5].

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ١/ ١١٢.

(٢) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٣) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٨.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٢/ ٢٧٠، والآمدي، الإحكام، والرازي، المحصول، ٢/ ٣٨٢، ولعراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٣٤٦، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٣٦، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٧.
وتعدّ هذه المسألة من مثارات الخلاف بين الفقهاء، وقد أثمر الخلاف فيها خلافا في تخريج الفروع على الأصول، ينظر: الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (ص٢٧٩)، ود/ محمد الدريني، المناهج الأصولية، (ص٢٩٠).

٢- دلالة التنبيه والإيماء، ومنهجها الأصولي:

الإيماء في اللغة: مصدر من الفعل الرباعي (أومأ)، يقال: أومأ يومئ إيماءً وإيماءةً، والإيماء هو الإشارة[١].

والتنبيه والإيماء في اصطلاح الأصوليين: هو (**اقتران اللفظ بوصفٍ لو لم يكن علّةً للحكم كان اقترانُه بعيدا**)[٢]. وبعض الأصوليين يجعل هذا التعريف بمثابة الضابط للإيماء، **وحاصل ضابطه:** أنّ الوصف المقترن باللفظ أو الحكم «يمتنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنّه عبث، فيتعيّن أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطا، والأظهر: كونه علة؛ لأنّه الأكثر في تصرفات الشرع»[٣].

و(الإيماء) عند الأصوليين هو أحد مسالك استخراج العلّة في باب القياس، والذي يلي مسلك (النّص) أي: (المنطوق) في دلالة اللفظ علىٰ العلّة، «ونعني بالنّص ما تكون دلالته علىٰ العلية ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة»[٤]، إذ إن دلالة اللفظ علىٰ العلّة من حيث الوضوح: تكون نصا قاطعا، أو ظاهرا ظنيّا، أو مفهوما بطريق الإيماء[٥]، والنّص يشتمل علىٰ القاطع والظنّي وهو المنطوق، وعلىٰ المفهوم، وهو الإيماء.

والإيماء ضرب من الإشارة علىٰ الدّلالة، **وخصّه الأصوليون في الإشارة به إلىٰ علّة الحكم**، فالإيماء قسيم النّص في دلالته علىٰ العلّة، والفرق بينهما: أنّ النّص يدلّ علىٰ العلّة بصريح العبارة كلفظ (من أجل)، فهو من باب دلالة المنظوم، والإيماء يدلّ علىٰ

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٦/ ١٤٥، مادة (ومأ)، وابن منظور، لسان العرب، ١/ ٢٠٢، مادة (ومأ)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص٥٦)، مادة (ومأ).

(٢) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٣/ ٨٧، التفتازاني، التلويح على التوضيح، ٢/ ١٣٧، والمرداوي، التحبير، ٧/ ٣٣٠.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢١

(٤) الرازي، المحصول، ٥/ ١٣٩.

(٥) ينظر: المرداوي، التحبير، ٧/ ٣٣٢٣.

العلة بطريق الالتزام والاستدلال العقلي، فهو من باب دلالة غير المنظوم، إذ الإيماء ضرب من الإشارة والفحوىٰ[1]، واستكشاف دلالة الإيماء هي من وظيفة المستمع، فينبغي للمستمع إعمال الوصف المقترن بحمله علىٰ التعليل؛ حتىٰ يكون لذكره فائدة ويسلم من العبثيّة[2].

ومثال دلالة التنبيه والإيماء: اقتران الحكم بالفاء عُقيب الوصف أو الحالة، فيدل علىٰ أن الوصف علة للحكم، نحو قوله - سبحانه وتعالىٰ -: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا** ﴾[3]، وقوله ﷺ: (**من أحيا أرضا ميتة فهي له**)[4]، فالحكم في النّصين ذُكرا عُقيب وصف السرقة والإحياء مقترنا بالفاء، فدلّ علىٰ عليّة الوصف المذكور قبل الحكم.

ويرتكز منهج دلالة الإيماء الأصولي علىٰ أمور ثلاثة:

- **دخولها في مقصد المُتكلّم**: فالمتكلّم أومأ إلىٰ التعليل بهذا الوصف عن قصد.
- **دلالتها علىٰ التعليل بطريق الالتزام**: فهي من فحوىٰ اللفظ ومفهومه، وليست من صريح اللفظ ومنظومه.
- **لزوم المناسبة العرفيّة بين الوصف والحكم**: ولا تلزم المناسبة العقليّة علىٰ القول المحقّق عند الأصوليين، إذ يجوز في اللغة «**تَفَهّمُ السببيةِ مع عدم المناسبة (العقليّة)، أي: يفهم كون الوصف سببا لما بعده مع عدم مناسبته له**»[5]، فقول الراوي: (سها ﷺ فسجد)، وقوله ﷺ: (**من مسَّ ذكره**

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٦١.

(٢) ينظر: والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢١.

(٣) من الآية ٣٨، من سورة المائدة.

(٤) سبق تخريجه (ص٣٤٩) من هذه الدراسة.

(٥) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٦٢،

فليتوضأ)[١]، نفهم أن السهو سبب للسجود وأنّ مسّ الذكر سبب للوضوء باقتضاء العادة الخطابيّة، أي: باقتضاء عرف الخطاب، لكنّنا لا نعقل المناسبة العقليّة ما بين السهو والسجود وما بين المسّ والوضوء، التي هي مناسبة العلّة للمعلول، أمّا السببية العرفيّة الخطابيّة فهي مشروطة، كما لو قيل: (صلىٰ زيد فأكل) فلا نجعل الصلاة سببا للأكل، إذ العرف في التخاطب يجعل اقتران الفاء في مثل هذا السياق لمحض الترتيب دون السببية[٢].

٣- دلالة الإشارة، ومنهجها الأصولي:

الإشارة في اللغة: مصدر من الفعل الرباعي: (أشار)، ومن أبرز معانيها: إبداء الشيء وإظهاره وعَرْضُه، وأشار الرجل وشوّر: إذا لوّح بالشيء وأومأ إليه بالكفّ أو الحاجب[٣].

والإشارة في اصطلاح الأصوليين: عرّفها أبو حامد الغزالي بأنّها: «**ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصدٍ إليه**»[٤]، وشرح تعريفه بقوله «فكما أنّ المتكلم قد يُفْهِم بإشارته، وحركته - في أثناء كلامه - ما لا يدلّ عليه نفس اللفظ، فيسمّىٰ إشارة،

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ٢/ ٢٢٣، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسِّ الذكر (ص ٣٢) رقم ١٨١، والنسائي في سننه (المجتبى)، كتاب الطهارة، باب الوضوء مِنْ مسِّ الذكر، (ص ٧٦) رقم ٤٤٤، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسِّ الذكر (ص ٩٨) رقم ٤٧٩، والترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر (ص ٣٠) رقم ٨٢، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وصححه أحمد والحاكم والشافعي وابن معين، ينظر: الألباني، الإرواء، ١/ ١٥٠.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٦٢-٣٦٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢١.

(٣) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٣/ ٢٢٦، مادة (شور)، والفيومي، المصباح المنير، ١/ ٣٢٦، مادة (شور)، والمعجم الوسيط، (ص٤٩٩).

(٤) المستصفى، ٣/ ٤٠٦.

فكذلك قد يُتبع اللفظ ما لم يَقصِد به، ويتنبّه له»[1]. ويبدو أن تعريفات الأصوليين الأخرىٰ للإشارة صيغ مُعدّلة من تعريف الغزالي[2]، ويبقىٰ تعريف الغزالي الأقل لفظا والأكمل دلالة.

فقوله: (ما يتبع اللفظ): قيدٌ بيّن أن دلالة الإشارة من الدلالات اللفظيّة، وأنّ دلالة اللفظ عليها بالتبعيّة واللّزوم، لا بالأصالة والتصريح، فخرج بذلك دلالة المنطوق وعبارة النّص.

وقوله:(من غير تجريد قصدٍ إليه): قيدٌ انتفىٰ به القصد الصريح عن دلالة الإشارة، دون أن يسلبها القصد التبعي، وذلك ما يوحي به لفظ (تجريد) وخرج بهذا القيد دلالة الاقتضاء والإيماء والمفهوم المقصودة باللفظ.

ومثالها:

- قول الله تعالىٰ: ﴿ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾[3]، فالآية سيقت لمقصود بيان إباحة مباشرة النساء والأكل والشرب بامتداد ليلة الصيام حتىٰ طلوع الفجر، وأشارت إلىٰ «أنّ مَن جامع في ليل رمضان، وأصبح جنبا لم يفسد صومه؛ لأن مَن جامع في آخر الليل، لا بد مَن تأخّر غسله إلىٰ النهار، فلو كان ذلك مما يفسد الصوم لما أبيح الجماع في آخر جزء من الليل»[4].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) كتعريف النسفي بأنّها: (ما تثبت بنظم الكلام لغةً، لكنه غير مقصود ولا سيق له النّص، وليس بظاهر من كلّ وجه). ينظر: كشف الأسرار، ١/ ٣٧٥.

(٣) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٤) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٥.

- قول الله تعالىٰ: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾[1]، فالآية سيقت لبيان استحقاق الفقراء المهاجرين من سهم الفيء، وفي الآية إشارة إلىٰ زوال أملاكهم عمّا خلفوا بمكّة لاستيلاء الكفّار عليها، فإنّه سمّاهم فقراء مع إضافة الدّيار والأموال إليهم، والفقير مَن لا يملك المال لا مَن بَعُدت يدُه عن المال، فأشار لفظ (الفقراء) إلىٰ عدم الملكيّة[2].
- قول الله تعالىٰ: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾[3]، فالآية سيقت لبيان وجوب السعي إلىٰ صلاة الجمعة حين النداء لها واجتناب ما يصدّ عنها كالبيع، وأشارت إلىٰ اشتراط وجود عددٍ معتبر لإقامتها، ووجه الإشارة أن الأمر بالسعي توجّه إلىٰ قوم لهم سوق للبيع والشراء الذي بالعادة يتوفّر فيه عدد وافر وإن لم ينحصر بعدد معين في الآية، فأشارت بذلك إلىٰ اشتراط عدد معتبر[4].

ويتلخّص منهج دلالة الإشارة الأصولي في أربعة أمور:

---

(١) من الآية ٨، من سورة الحشر.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٤٨، وناقشهم ابن حزم- الرافض لدلالة المفهوم - في المحلى ٥/ ٦٣٧: بقوله: (أي إشارة في هذه الآية إلى ما قال؟ بل هي دالة على كذبه في قوله؛ لأنه تعالى أبقى أموالهم وديارهم في ملكهم، بأن نسبها إليهم، وجعلها لهم، وعظم بالإنكار إخراجهم ظلما منها، ونعم، هم فقراء بلا شك، إذ لا يجدون غنى، .وهم مجمعون معنا على أن رجلا من أهل المغرب، أو المشرق لو حج ففرغ ما في يده بمكة أو بالمدينة، وله في بلاده ضياع بألف ألف دينار... فإنه فقير تحل له الزكاة المفروضة).

(٣) من الآية ٩، من سورة الجمعة.

(٤) ينظر: المازري، شرح التلقين، ١/ ٩٦٢، والإشارة منحصرة في العدد المعتبر، أمّا تعيين العدد فهو محلّ اجتهاد آخر بين العلماء، ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧١.

الأوّل: أنّها دلالة لفظيّة لازمة: وقد اتّفق منهجا الجمهور والحنفيّة علىٰ أنّها دلالة لفظيّة لازمة، غير مقصودة أصلا وذاتـًا، ومن أثر هذا الاتّفاق اتفاقُهم في تعريفها والتمثيل لها[1].

ثانيًا: أنّ أخصّ خصائص دلالة (الإشارة) هو (انتفاء القصديّة الأصليّة): وهو الذي ميّزها عن سائر الدلالات، وذلك أن دلالتها جاءت بقصد تبعي بواسطة قصد أصلي، وقد أوضحه علماء الحنفيّة بمثال محسوس يتبيّن فيه تحصيل غير المقصود من المقصود، وهو قصد النّظر إلىٰ شيء يقابله، فيشاهد الناظر المقصود بالقصد وغير المقصود بالتّبع، ممّا وقع عليه أطراف بصره يمنةً ويسرةً بطريق الإشارة تبعا لا قصدا، وكذلك ما دلّ عليه اللفظ قصدا أو بغير قصد[2].

ثالثا: حاجتها عند الاستدلال بها إلىٰ مزيد التأمّل والتدبّر: فهي دلالة التزاميّة غير مقصودة بالقصد الأصلي، ولا تُفهم بمجرّد ظاهر اللفظ ومعنىٰ العبارات، بل بمساعدة القرائن المقاليّة والحاليّة والدلالات السياقيّة الكاشفة عن إشارات النّص وإيحاءاته، **من غير اعتداء بالزيادة عليه أو النّقصان منه**[3]؛ ولكون الإشارة ناتجة عن استنباط غير المقصود من المقصود بالتأمّل والنظر: صار مدلولها في بعض أمثلتها مثار خلاف بين العلماء؛ «لاختلافهم في التأمّل، ولهذا قيل: **الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح، أو المشكل من الواضح**»[4].

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٦، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٤، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٩٠، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٣٧٥. .

(٢) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، ١/ ٣٧٥.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٣٧٧، و البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨.

(٤) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، بتصرف بسيط، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨.

رابعا: رحابة الاستدلال بالإشارة ورخاؤها المعنوي: فهي الأداة المعطاءة في توليد المعاني وتكثيرها، وهي أوفر أدوات النّاظر في استثمار النّص واستنطاق معانيه؛ لأنّها تمنح القارئ حمل النّص علىٰ كلّ معانيه القصديّة وغير القصديّة، **فإذا كان القياس هو استنباط غير المنصوص من المنصوص، فإنّ دلالة الإشارة هي معرفة جميع المنصوص**[1]؛ ولأجل غناها الدّلالي صارت أحد مسالك كشف إعجاز القرآن وبلاغته، كما قال عنها السرخسي: «**وبها تتمّ البلاغة، ويظهر الإعجاز**»[2].

ومن مظاهر سعة دلالة الإشارة تعدّد إشارات النّص الواحد إلىٰ أكثر من معنىٰ، كما استنبط العلماء من قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[3] الإشارات الآتية:

- إشارة لفظ (المولود له) المعدول به عن لفظ (الوالد) إلىٰ أنّ نسبة الولد يكون للأب وليس للأمّ، لا سيّما أنّ الآية قد استعملت لفظ (الوالدات)، فاقتضىٰ العدول عن الوالد تلك الإشارة.
- إشارة حرف (لام التمليك) المضاف إلىٰ الضمير إلىٰ أنّ للأب ولاية حقّ التملّك في مال ابنه.
- إشارة حرف (لام التمليك) – أيضا- إلىٰ أنّ الأب لا يُعاقب بسبب الابن، فلا يقتل قصاصا بسببه.
- إشارة حرف (لام التمليك) – أيضا- إلىٰ أنّ الولد ينفرد بالنفقة علىٰ الوالد إن كان غنيّا ووالده فقيرا[4].

---

(١) ينظر: د/ محمد العريني، دلالة الإشارة، ١/ ١٧٨.

(٢) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦.

(٣) من الآية ٢٣٣، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٧، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٣٧٥، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٠.

إشكالات دلالة الإشارة وإزالتها:

يُثار حول دلالة الإشارة إشكالات ثلاثة، هي:

الإشكال الأوّل: أنّها تفتح الذريعة للتفسير الإشاري:

ويُقصَد بالتفسير الإشاري: (تأويل النّص على خلاف ما يظهر منه، بل بمقتضى إشارات خفيّة تظهر لأرباب السلوك)[1]، وهو منهج غلاة الصوفيّة وعامّة الباطنيّة الذين يعتقدون «أنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللّب من القشر، وأنّها بصورها توهم الجهالَ الأغبياءَ بأنّها صورٌ جليّة، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق مُعيّنة...»[2]، كتفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ ﴾[3]، بأن البيت قلب محمد ﷺ، يؤمن به مَن أثبت التوحيد، واقتدى بالنبي ﷺ، وهو تفسير **لا تعرفه العرب، ولا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب ولا مساق ملائم**[4].

ويزول هذا الإشكال بأمرين:

الأمر الأوّل: التباين بين الدلالتين، فدلالة الإشارة الأصوليّة وثيقة الصلة باللفظ، فهي دلالة لفظيّة دلّ عليها لازم اللفظ وأيّدها معهود لسان العرب، وضبطها العلامة الشنقيطي بقوله: «**وضابط دلالة الإشارة: أن يُساق النص لمعنى مقصود، فيلزم ذلك المعنى المقصود أمرٌ آخر غير مقصود باللفظ، لزوما لا ينفك**»[5]، فلا انفكاك بين دلالة الإشارة واللفظ، لذلك يسمّي الأصوليون الدلالات غير النظميّة المستنبطة

(١) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٣٠٨.
(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، (ص١١-١٢).
(٣) من الآية ٩٦، من سورة آل عمران.
(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤٧.
(٥) أضواء البيان، ٥/ ٢٨٨.

من لازم النظم بـ «**الاستنباط اللغوي**»[1]، وبـ «**المعقول اللغوي**»[2] وبـ «**الإشعار بالمعنىٰ**»[3]، يوضحه بعضهم بقوله: «**ومن النقل استنباط العقل**»[4]، فدلالة الإشارة لم تنحل صلتها باللفظ، بل هي دلالة لفظيّة بيانيّة.

في حين أنّ اللفظ بريء من التفسير الإشاري، لا يدلّ عليه لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما، بل أملاه (الذّوق) أو (الوجد) أو (الإلهام) أو(التجلّي)، بما يجده المستدل وينقدح في ذهنه، فإنّ أهل الإشارة يستخرجون ما خفي من لطيف الكلام من مخزون اللفظ المستتر تحت ظاهره بطريق الفيض والكشف، فهي دلالة وجدانيّة غير لفظيّة، والدلالة الوجدانية لا تقوم علىٰ دليل ولا تستند إلىٰ برهان، بل هي ناشئة عن الخيال المسرف في ظلال المعنىٰ وإشارته غير اللفظيّة، فـ«**دعوىٰ الكشف ليس بدليل في الشريعة علىٰ حال، كما أنّه لا يُعدّ دليلا في غيرها**»[5]، وفرقٌ بين حقيقة التجلّي والوجدان وحقيقة الأمارة والبيان.

الأمر الثاني: أنّ التفسير الإشاري الباطني منقسم إلىٰ باطل ممنوع، وجائز غير ممنوع، وكلاهما لا يندرج تحت دلالة الإشارة بحال.

فأمّا الباطل الممنوع: فهو المعنىٰ الذي يعود علىٰ الظاهر بالإبطال، ويخالفه من كلّ وجه، وهو تفسير الباطنية وغلاة المتصوفة والمتكلّمين، كتفسير بعضهم لفظ (الصلاة) بأنّه معرفة أسرارهم، و (الصيام) بأنّه كتمان أسرارهم.

وأمّا الجائز غير الممنوع: فهو المعنىٰ الذي يتعايش مع الظّاهر ولا يبطله، ممّا استلهمه أهل الأحوال الصالحة من المعاني التي (تنكشف لقلوبٍ طَهُرت عن وسخ

(١) ابن برهان، الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١٣٨.

(٢) السمرقندي، ميزان الأصول، ١/ ٣٩٧.

(٣) الجويني، البرهان، ٢/ ١٦٠.

(٤) ابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ١٤٨.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤١، و ينظر: ابن خلدون، المقدمة، (ص٤٥٤).

أوضار الدنيا **أوّلاً**، ثم صُقلت بالرياضة الكاملة **ثانياً**، ثمّ نوّرت بالذكر الصافي **ثالثاً**، ثمّ غُذّيت بالفكر الصائب **رابعا**، ثم زّينت بملازمة حدود الشرع **خامسا**، حتىٰ فاض عليها النّور من مشكاة النبوّة، وصارت كأنّها مرآة مجلوّة...)[1]، وقد سمّاه الشاطبي بـ «الباطن الصحيح»[2]. وجواز هذا النّوع من التفسير الإشاري كجواز التفسير بالظّاهر، فما وافق القصد الصحيح فصواب، وما خالفه فخطأ، **فجوازه لا يستلزم صوابه.**

ويسمّون هذا النّوع بـ (الإشارات)، و(حقائق التفسير) [3]، وهو الأكثر في إشارات الصوفيّة، وقد اشتملت علىٰ المعاني الصحيحة والمدارك اللطيفة، **والراجح أنّها صحّت بدليل الاعتبار والقياس، فـ«الناظر قد يأخذ من معنىٰ الآية معنىٰ من باب الاعتبار، فيجريه فيما لم تنزل فيه، لأنّه يجامعه في القصد أو يقاربه»**[4]، كمَن سمع

---

(١) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، (ص١٦-١٧).

(٢) الموافقات، ٤/ ٢٣٥.

(٣) كما سمّى أبو عبد الرحمن السلمي المتنسك الصوفي (ت٤٢١هـ) تفسيره: (حقائق التفسير)، وخصّه بهذا النوع من التفسير الإشاري، وذكر في مقدمته: أنّه أحبّ أن يخص تفسيره بتفسير أهل الحقيقة، كما خص أهل الظاهر ظاهرهم بالتفاسير المعروفة، ومن إشاراته المقبولة: قوله على قوله تعالى: ﴿أَنِ اقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾، أي: بمخالفة هواها، و﴿أَوِ اخْرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم﴾، أي: أخرجوا حب الدنيا من قلوبكم، ومن إشاراته المردودة قوله على حروف: ﴿الٓمٓ﴾، إن الألف: ألف الوحدانية، واللام: لام اللطف، والميم: ميم المُلْك، ولأنه خلط تفسيره الإشاري بصالح وآخر غير صالح فإنّ أهل النظر اختلفوا فيه، فمَن غَلَب على نظره غير الصالح اعتبره تحريفا وقَرْمطة، - كما رآه الحافظ الذهبي كذلك-، ومَن غَلب على نظره الصالح المُستأنس به فقد اعتبره غوصا في المعاني اللطيفة وإدراكا للحقائق العميقة، - كما رآه السبكي كذلك-. وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٤٠، ومنهاج السنة، ٨/ ٤٣، والسيوطي، طبقات المفسرين، ١/ ٩٨، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٢/ ٤٦٣،والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٥،وما بعدها، والذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٣٣٧.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤٣-٢٤٤.

قول الله تعالىٰ: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾[1]، فقال المراد: إذا كان ورق القرآن لا يمسّه إلا المطهرون فإنّ معانيه لا يذوقها إلا أهل القلوب الطاهرة، فذلك معنىٰ لطيف دلّ عليه الاعتبار والقياس[2]، وبحسب تعبير الشاطبي فإن ذلك يسوغ من باب التمثيل بالاعتبار الوجودي المطلق علىٰ الاعتبار القرآني الخاص، كالتمثيل بعضو (القلب) باعتبار وجوده وجوديا مطلقا، ثم يتم إطلاقه علىٰ كونه (جارا ذا قربىٰ) كما في الاعتبار القرآني الخاص، وبالنفس الطبيعي بـ (الجار الجنب)، وإنّما «يصح تنزيله اعتباريا مطلقا، فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جدا عند أربابه، غير أنه مغرّر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ، وأيضا فإن مَن ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنّه المعنىٰ المقصود المخاطب به الخلق، بل أجراه مجراه وسكت عن كونه هو المراد، وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد؛ فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي»[3]. وإذا تصوّرنا خروج التفسير الإشاري من دلالة الإشارة الأصوليّة فإنّنا سندرك تعلّق الدلالة الأصوليّة باللفظ كدليل بياني يدلّ علىٰ المعنىٰ، وإضرابه عن كلّ دلالة وجدانيّة كشفيّة لا تعلّق لها بالألفاظ.

الإشكال الثاني: زيادة الإشارة التبعيّة علىٰ اللفظيّة الأصليّة علىٰ وجه لا تقتضيها:

الظاهر من دلالة الإشارة استقلال مدلولها عن الدلالة الأصليّة، ومن شأن التّبعي أن يخدم القصد الأصلي بتأكيده، لا أن يزيد علىٰ معناه مالا يقتضيه، «فإنّ الجهة التّابعة لا يصح إفرادها بالدّلالة علىٰ معنىٰ غير التأكيد للأولىٰ (الأصليّة)؛ لأنّ العرب ما وضعت كلامها علىٰ ذلك إلا بهذا القصد، فلا يمكن الخروج عنه إلىٰ

(١) من الآية ٧٩، من سورة الواقعة.

(٢) ينظر: ابن تيمية مجموع الفتاوى، ٥/ ٥٥١، و ١٣/ ٢٣٢، وما بعدها.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥٤.

غيره»[1]، وإذا لم يكن التّبعي كذلك فإنّه قد «يصح من المكلّف القصدُ إلىٰ المقاصد التّابعة مع الغفلة عن الأصليّة»[2]، وذلك ضرر في صريح الدّلالة، **وقد استظهر الشاطبي هذا لإشكال** ورجّحه في تغليط دلالة الإشارة الأصوليّة المستقلّة بالمعنىٰ الزائد علىٰ اللفظ[3].

ولأجل إزالة هذا الإشكال: ينبغي تحرير التبعيّة في دلالة الإشارة، فقد افترضها الشّاطبي للمعنىٰ الأصلي المدلول عليه باللفظ؛ ولأجل ذلك ينبغي أن تكون التبعيّة علىٰ أساس تأكيد التابع للمتبوع، كما هو شأن المعاني والمقاصد، وإذا لم تكن دلالة الإشارة كذلك في تبعيّتها للمعنىٰ الأصلي المدلول عليه فهي ساقطة، **وهذا افتراض تُعْوِزه الحقيقة، فإنّ حقيقة تبعيّة دلالة الإشارة تنتمي إلىٰ اللفظ الدالّ وليس إلىٰ المعنىٰ المدلول**، فاللفظ هو الذي استلزم المعنىٰ الإشاري وأومأ إليه، وتبعيّة المعنىٰ للفظ هي تبعيّة **«استفادة واستناد»**[4] إلىٰ اللفظ، وليس **(تأكيدا وانضماما)** للمعنىٰ الأصلي، ومن شأن هذه التبعيّة أن يستوي التأكيد وعدمه، **فاللازم الإشاري «إنّما سمّي تابعا لأنّه يأتي في مرتبة تاليّة للمعنىٰ الأصلي من حيث استناده إلىٰ ذلك اللفظ؛ ... لذلك كانت دلالة الإشارة دلالة لفظيّة، .. واعتبرها بعض الأصوليين من توابع المنطوق»**[5].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٦١.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ١٦٠. ويجدر التنبيه هنا إلى أن الشاطبي مُغرم في تعميم نظرية (خدمة التابع للمتبوع) في تفسير النصوص وتأصيلها، وهي ذاتها التي أقام عليها نظرية المقاصد بوجوب خدمة المقصد التابع للمقصد الأصلي ولا يرجع عليه بالإبطال، كذلك سحب هذه النظرية على دلالة الإشارة الأصولية وناقشها بها.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ١٦٣.

(٤) د/ محمد العريني، دلالة الإشارة، ٢/ ٢١٩.

(٥) المرجع السابق.

والعجب أنّ الشاطبي استساغ التفسير الإشاري بمعناه الباطني الصحيح المنبتّ عن دلالة اللفظ ومعناه، وغلّط الاعتبار بدلالة الإشارة الأصوليّة، وإذا اطّلعنا علىٰ شرطي الشاطبي للباطن الصحيح فإنّ العجب سيتكرّر؛ **إذ كيف يشترط للباطن الصحيح ما لا يتحقّق فيه بقدر ما يتحقّق في دلالة الإشارة الأصولية؟**، والشرطان هما «**أحدهما:** أن يصح علىٰ مقتضىٰ الظاهر المقرَّر في لسان العرب، ويجري علىٰ المقاصد العربية، **والثاني:** أن يكون له شاهد نصّا أو ظاهرا في محلّ آخر يشهد لصحته من غير معارض»[1]، فإذا صح الاشتراط الثاني للتفسير الباطني فإنّ تحصيل الشرط الأوّل بعيد المنال في الباطن الصحيح وبإقرار الشاطبي نفسه[2]، **ودلالة الإشارة أحقّ بأن تصحّ علىٰ مقتضاه.**

الإشكال الثالث: انتفاء القصد في دلالة الإشارة:

وذلك يُشكل علىٰ قطع الفقهاء بأنّ الكلام يجب أن يكون صادرا عن قصد[3]، وأنّ «التعويل في الحكم علىٰ قصد المتكلم»[4]، فـ «**ليس لأحدٍ أنْ يحمل كلام أحدٍ من الناس إلا علىٰ ما عرَف أنّه أراده**»[5].

ويزول هذا الإشكال: إذا عرفنا أنّ المراد بنفي القصد من دلالة الإشارة هو القصد الأصلي دون التّبعي، فإشارة اللفظ إلىٰ المعنىٰ اللازم حصلت بالقصد التبعي لا بالقصد التجريدي الأصلي، بمعنىٰ أنّه «لم يُقصد بالذّات، وإلا فكلّ ما دلّ عليه الكتاب العزيز ممّا وافق الواقع مقصودٌ، كما هو اللائق في حقّه تبارك وتعالىٰ»[6].

(١) الموافقات، ٤/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٢٣٦.

(٣) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ١٩٣، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٣، وأمير بادشاة، تيسير التحرير، ١/ ٦٥.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٤.

(٥) المرجع السابق، ٧/ ٣٦.

(٦) حاشية البناني على شرح المحلي، ١/ ٣٨٢، وينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٤، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥.

٤- دلالة المفهوم:

تُعدّ دلالة المفهوم أكثر الدّلالات انتماءً لدلالة غير المنظوم؛ بحكم سكوت ظاهر اللفظ ومنطوقه عن دلالتها، في حين أنّه لم يسكت اللفظ تماما عن دلالات الاقتضاء والإيماء والإشارة، بل في منطوق اللفظ ما يقتضيها أو يشير إليها بطريق الالتزام؛ لِهذا استقلّت دلالة المفهوم بدلالة غير المنظوم عند كثير من الأصوليين، وعرّفوا (المفهوم) بما يُرادف غير المنظوم بأنّه: (ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق)، وجعلوا أقرانه الثلاثة (الاقتضاء والإيماء والإشارة) من المنطوق غير الصريح[١]. وبذلك تنوّعت إطلاقات المفهوم عند الجمهور من غير الحنفيّة علىٰ ثلاث إطلاقات:

- غير المنظوم المقابل للمنطوق، وهو أعمّها.
- مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وهو أوسطها.
- مفهوم المخالفة، وهو أضيقها.

وقد توافق الجمهور من غير الحنفيّة علىٰ تقسيم دلالة المفهوم إلىٰ مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، وبعضهم ذكر «فصلا لفظيّا بين قسمي المفهوم، فقال: ما دلّ علىٰ الموافقة فهو الذي يُسمّىٰ **مفهوم الخطاب**، وما دلّ علىٰ المخالفة فهو الذي يسمىٰ **دليل الخطاب**، وهذا راجع إلىٰ تلقيب قريب»[٢].

والمستند الدّلالي لـ (المفهوم) هي الفائدة المرجوّة من تخصيص محلّ النّطق بالذكر دون غيره من الاحتمالات القابلة للذكر، فذلك التخصيص أثمر فائدة دلالية،

---

(١) ينظر: شرح العضد، (ص٢٥٣)، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

(٢) الجويني، البرهان، ١/ ٢٩٩، وهو قول الأستاذ أبي بكر بن فورك.

وسواء كانت تلك الفائدة من قبيل مفهوم الموافقة أم المخالفة، ففائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة هو تأكيد مثل حكم المنطوق به في محلّ المسكوت عنه، وفائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة هو نفي حكم المنطوق عن مخالفه المسكوت عنه[1]، والقسمان كالتالي.

الأول: مفهوم الموافقة ومنهجها الأصولي: (تنبيه الخطاب) و(دلالة النّص).

عرّفه إمام الحرمين بأنّه: «**ما يدل علىٰ أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولىٰ**»[2]، والدّلالة الأساسيّة في التعريف هو أنّ دلالة الموافقة تتوقّف علىٰ مساواة حكم المفهوم بحكم المنطوق وزيادة، تلك الزيادة جاءت من جهة أنّ حكم المسكوت عنه أولىٰ بالحكم من المنطوق به، واشترط إمام الحرمين أولويّة المفهوم اتّباعا لأمثلة الإمام الشافعي عليها في الرسالة، والمختار عند كثير من الأصوليين والذي يقتضيه تمثيلهم أنّها تشمل الأولوي والمساوي[3]، والخلاف راجع إلىٰ التسمية فحسب، ولا خلاف بينهم في الاحتجاج بالمساوي كالأولوي[4]، وقسما الموافقة هما:

الأوّل: المفهوم الأولوي: وهو ما كان المسكوت عنه أولىٰ بالحكم من المنطوق به، وله طريقان في دلالته علىٰ المسكوت عنه، هما:

- **بطريق التنبيه بالأدنىٰ علىٰ الأعلىٰ**: كدَلالة قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[5]، «ففيه تنبيه علىٰ النهي عن ضربهما وسبّهما؛ لأن الضرب والسب أعظم من

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ٧١.

(٢) البرهان، ١/ ٢٩٨.

(٣) ينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ٣٦٧.

(٤) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٦.

(٥) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

التأفيف»(١)، وكدلالة قوله ﷺ: (**أربع لا تجوز في الضحايا، العوراءُ البيِّن عَوَرُها، والعرجاءُ البيِّنُ عَرَجُها...**)(٢)، فالعمياء في معنىٰ العوراء وزيادة، ومقطوعة الأربع في معنىٰ العرجاء وزيادة (٣).

- **بطريق التنبيه بالأعلىٰ علىٰ الأدنىٰ**: كمفهوم قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾(٤)، ففيه تنبيه علىٰ أنه يؤدي ما كان دون القنطار، بطريق الأولىٰ(٥).

الثاني: المفهوم المساوي: وهو ما كان المسكوت عنه مساويا لحكم المنطوق به، كمفهوم قوله ﷺ: (**لا يقضينّ حكم بين اثنين وهو غضبان**)(٦)، بأنّ الهمّ المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم، يمنع من القضاء، لأنّها مساوية للغضب في معنىٰ الإدهاش والتشويش المانع من كمال الفهم(٧).

وكعادة الأصوليين فقد أصبح مفهوم الموافقة وما ينشأ عنه من أقسام مناسبةً لتعدّد الألقاب والتسميات، فسمّاه الحنفيّة بـ (**بدلالة النّص**) (٨)، وقال عنه الجمهور:

---

(١) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٣٣.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٤/ ٢٨٤، وأبو داود في سننه، كتاب الضحايا، باب ما يكره من الضحايا، (ص٤٢٧)، رقم ٢٨٠٢، والترمذي في سننه، كتاب الأضاحي، باب ما لا يجوز في الأضاحي، (٣٥٤)، رقم ١٤٧٩، وقال: حسن صحيح.

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ٣/ ١٣٣٤-١٣٣٥.

(٤) من الآية ٧٥، من سورة آل عمران.

(٥) ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقّه، ١/ ٢٣٣.

(٦) سبق تخريجه، (ص٢٨٢) من هذه الدراسة.

(٧) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٣.

(٨) ينظر: السرخسي، ١/ ٢٤١، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٣، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٦١.

تنبيه الخطاب، وفحوىٰ الخطاب، ولحن الخطاب وهو ما لاح معناه في أثناء اللفظ، وبعضهم خصّ فحوىٰ الخطاب بالمفهوم الأولوي، ولحن الخطاب بالمفهوم المساوي[1]، ولا حجْرَ في هذه التّسميات[2].

والذي تكشّف من منهج الأصوليين في مفهوم الموافقة هو:

أولا: اتّفاق الأصوليين من الجمهور والحنفيّة علىٰ حجيته: قال الباقلاني: «قال به الكافّة بلا اختلاف»[3]، فهو «من حيث الجملة مجمعٌ عليه»[4]، ولم يعبأ الأصوليون كثيرا في مخالفة بعض أهل الظاهر والإمام ابن حزم في إبطال دلالته[5]، بل عدّو ذلك مكابرة[6] وشذوذا[7]، فهو معلوم بضرورة اللفظ، والمستريب فيه مُشكّك في الضرورة، وكان الذي ينبغي هو أن يقبل الظاهرية تنبيه الخطاب لأجل صراحة معناه المساوي لظاهر خطابه، حتىٰ استكثر ابن رشد ذلك الإنكار بقوله: «لا ينبغي لها أن تُنازِع فيه؛ لأنّه من باب السمع، والذي يردّ ذلك يردّ نوعا من خطاب العرب»[8]، كما رأىٰ ابن تيميّة أنّ «إنكاره – أي: مفهوم الموافقة- من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف»[9].

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٦-٢٣٧، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٢٤، وشرح العضد، (ص٢٥٥)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٣٧٦، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٧٧، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٦.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٥٣).

(٣) الجويني، التلخيص، (ص٢٢٥).

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٩٥، وينظر الآمدي، الإحكام، ٣/ ٧١.

(٥) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٧/ ١١٩١.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٩٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٨.

(٧) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٥٨، وآل تيمية، المسودة، ٢/ ٦٧٣.

(٨) بداية المجتهد، ١/ ١١.

(٩) الفتاوى الكبرى، ١/ ٣٣٦، ومجموع الفتاوى، ٢١/ ٢٠٧.

ثانيا: أنّ مفهوم الموافقة من سلالة دلالة سياق الكلام: فلا يدلّ عليها مجرّد اللفظ، بمعنىٰ أنّ المعنىٰ الموافق «**غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة**»[1]، بل لا بدّ من فهم الكلام وما سيق له، كما فهمنا موافقة تحريم الضرب من قول الله تعالىٰ: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[2]، بأنّ الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما، وإلا فمجرّد اللفظ لا يدلّ عليه، إذ لا مانع لغةً أنّ السلطان يأمر بقتل أخيه المنازِع له، ويقول لجلّاده: (اقتله، ولا تهنه، ولا تقل له أف)، فلا يكفي استبانة تنبيه الخطاب من مجرّد اللفظ، بل لا بدّ من لِحاظ مساق الكلام[3].

ثالثا: اختلاف الأصوليين في تكييف مفهوم الموافقة الدّلالي: فالملاحَظ أنّ دلالته **خطابيّة من جهة دلالة اللفظ علىٰ المفهوم بالضرورة، وقياسيّة من جهة أنّه قياس في معنىٰ الأصل**، وعلىٰ أساس ذلك اختلف الأصوليون في تكييفه اختلافا لفظيّا علىٰ منهجين، هما:

١- **إلحاقه بالقياس وتكييفه به:** وسمّوه بـ (**القياس الجلي**)، وهو ما كانت علته في معنىٰ الأصل[4]، أو قُطِع فيه بنفي الفارق[5]؛ «**لأنّه** إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم لاشتراكهما في المقتضىٰ، وهو حقيقة القياس»[6]، لكنّه لا يحتاج إلىٰ نوع اجتهاد من كونه جليّا في سياق الكلام [7]، وحيث صرّح الشافعي بهذا القياس الجلّي فقد اتّبعه بعض الشافعيّة لمجرّد تسمية الشافعي

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٧٩.

(٢) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣١٢، و٣/ ٥٨٠، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٧، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٧.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٤/ ١٢٥.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٠٣.

(٦) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧١٧.

(٧) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٦.

له قياسا[١]، قال الشيرازي: «وهو الصحيح؛ لأنّ الشافعي - رحمه اله – سمّاه القياس الجلي»[٢].

٢- **تكييفه بالدلالة اللغويّة**: وهو الذي أثبته الحنفيّة[٣] وكثير من المحقّقين كابن عقيل[٤]، والغزالي[٥]، والآمدي[٦]، وابن تيميّة[٧]؛ لأنَّ العربَ إذا أرادَت تركَ التطويلِ والمبالغةَ في الاختصار نبَّهت على المعنىٰ الزّائد بفحوىٰ الَّلفظ لا بالقياس عليه؛ ولأنّ القياس معنىً مستنبط بالرأي ممّن له حقّ الاجتهاد في الشرع، أمّا تنبيه الخطاب فيشترك في معرفته كلّ مَن له بصر في اللغة، فقيها كان أو غير فقيه، فهو معروف من اللغة باضطراد لا بحكم النظر والاستدلال، حتىٰ لا يصح أن يغلط فيه غالط ولا أن يشكّ فيه شاك[٨]، وما في مفهوم الموافقة من مشابهة القياس فهو من باب «**الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنىٰ اللغوي**»[٩].

الثاني: مفهوم المخالفة، وحجيتها، وأنواعها: (دليل الخطاب).

وهو في اصطلاح الأصوليين: **(تعليق الحكم بأحد وَصْفَي الشيء؛ للدّلالة علىٰ نفي الحكم المذكور عمّا خالف ذلك الوصف)**[١٠]، ويَفْترض هذا التّعريف أنّ للمذكور

(١) ينظر: الرسالة، (ص٥١٢)، وينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٩٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٧.

(٢) شرح اللمع، ١/ ٤٢٣.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٤١، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٣.

(٤) ينظر: الواضح، ٣/ ٢٦٥.

(٥) ينظر: المستصفى، ٣/ ٥٨٠.

(٦) ينظر: الإحكام، ٣/ ٦٨.

(٧) ينظر: مجموع الفتاوى، ١٥/ ٤٤٧

(٨) ينظر: المراجع الأربعة السابقة، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٦.

(٩) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٣.

(١٠) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٣، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٢٨.

صفتين، فيُعلّق الحكم بإحدىٰ الصفتين ويسكت عن الأخرىٰ، فيدلّ التّعليق علىٰ نفي الحكم عمّا خالف تلك الصفة[1]؛ «لأنّ الشيء إذا كان يعتوره وصفان لازمان فعلّق الحكم بأحد وصفيه كان ما عداه بخلافه»[2].

ويُطلق علىٰ مفهوم المخالفة (**دليل الخطاب**)؛ «لأنّ دليله من جنس الخطاب؛ أو لأنّ الخطاب دالّ عليه»[3]، وأطلق عليه الحنفيّة: (**المخصوص بالذكر**)، وقالوا: «المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه، ولا دلالة فيه علىٰ أنّ حكم ما عداه بخلافه»[4].

ومن أمثلته المطروقة عند الأصوليين:

- دلالة قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[5]، علىٰ «أنّ تخصيص العمد بوجوب الجزاء به يدلّ علىٰ نفي وجوب الجزاء في قتل الصيد خطأً، وهو أحد القولين لأهل العلم»[6].
- دلالة قوله ﷺ: (**في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة**) [7]، علىٰ أنّ حكم غير السائمة بخلافها؛ لأنّ «تخصيص وجوب الزكاة بالسائمة يدلّ علىٰ أنها لا تجب في المعلوفة»[8].

(١) ينظر المرجع السابق، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٧.
(٢) البستي الخطابي، معالم السنن، ٣/ ١٢٨ .
(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٨.
(٤) الجصاص، ١الفصول في الأصول، ١/ ١٥٤، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٥٣..
(٥) من الآية ٩٥، من سورة النساء.
(٦) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٢٤.
(٧) سبق تخريجه (ص٢٧٠) من هذه الدراسة.
(٨) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٢٥.

ويرىٰ القرافي[1] و تبعه الطوفي[2]، أنّ المخالفة بين المنطوق والمفهوم من باب **مخالفة النقيض لا الضدّ**، وذلك في إثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه؛ **«لأنّ الحاصل من المفهوم سلب حكم المنطوق، كسلب وجوب الزكاة الثابت في السائمة عن المعلوفة، والنقيض أعمّ من الضدّ»**[3]، فيضعف الاستدلال بمفهوم قول الله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾[4]، علىٰ وجوب صلاة الجنازة بمقتضىٰ أنّ منطوق الآية تحريم الصلاة علىٰ المنافقين ومفهومها وجوب الصلاة علىٰ المسلمين، وليس كذلك؛ لأنّ مفهوم مخالفة تحريم الصلاة علىٰ المنافق هو عدم التحريم؛ لأنّ المعتبر النقيض وليس الضدّ، وعدم التحريم أعمّ من الضدّ؛ لأنّ عدم التحريم يقع مع الوجوب والنّدب والإباحة والكراهة[5].

حجيّة مفهوم المخالفة:

تعدّ حجية دلالة (مفهوم المخالفة) أبرز مثارات الخلاف الدلالي بين منهجي الجمهور والحنفيّة وأكثرها حضورا[6]، بل هي وراء كثير من اختلاف المنهجين في طرق دلالات الألفاظ علىٰ المعاني؛ ولأجل محوريّة الخلاف فيها أصبح إطلاق المفهوم في كثير من الأحيان ينحصر في مفهوم المخالفة عند الجمهور المعتبرين به، كما تحاشىٰ الحنفية لفظ (المفهوم) في اصطلاحاتهم الدلاليّة انسجاما مع مبدئهم

---

(١) ينظر: الفروق، ٢/ ٧٠، وشرح تنقيح الفصول، (ص٥٥)، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٩٦.

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٥٣.

(٣) المرجع السابق.

(٤) من الآية ٨٤، من سورة البقرة.

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٥٣.

(٦) قال ابن عقيل عن دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) في الواضح، ٢/ ٤٣: (وفيه خلاف كبير بين أهل العلم الأصوليين والفقهاء في أصله، هل هو دليل أم لا؟).

الممانع للاستدلال بمفهوم المخالفة، فالدّلالات عندهم تقترن بالنّص وتلتزم منطوقه وفحواه ومقتضاه، كـ (عبارة النص) و(اقتضاء النص) و(إشارة النص) و(دَلالة النص)، **فالمعنىٰ الذي سيق الخطاب لأجله أو احتواه معناه هو محكّ النّظر عند الحنفيّة، ولا اعتبار لمعنىٰ مسكوت عنه.**

وفي المسألة قولان:

القول الأول: يرىٰ أنّ مفهوم المخالفة حجة بشروطه، وشروطه تعود في الجملة إلىٰ شرط واحد، وهو: **أن لا يظهر لِتخصيص المذكور بالذكر فائدة سوىٰ اختصاصه بالحكم عمّا لم يُشاركه في الصفة المذكورة، فإذا ظهرت فائدة أخرىٰ كالتخصيص بوصف أغلبي فإن المفهوم يبطل**، وهو قول عامّة الجمهور من غير الحنفيّة وبعض المتكلّمين[1].

واستدلّوا بدليل لغوي وآخر عقلي:

فأمّا اللغوي: فلكونه علىٰ مقتضىٰ فهم أهل اللغة من لغتهم، كما ورد في الحديث عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال رسول ﷺ: **(يقطع الصلاة الحمار، والمرأة، والكلب الأسود)**، قلت: يا أبا ذر، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الأصفر؟ قال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: **(الكلب الأسود شيطان)**[2]، «فَفهِمَا من تعليق الحكم علىٰ الموصوف بالسّواد: انتفاءَه عمّا سواه»[3]،

---

(١) ينظر: القرافي، شرح تقيح الفصول، (ص٥٦)، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٤، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٧٢، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٤٩، وابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦٧، وابن قدامة، روضة النظر، ٢/ ١١٤.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، (ص٢٠٩)، رقم ١١٣٧.

(٣) ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٢٠.

والصحابة هم قُطْب العرب وفصحاؤهم، كذلك فهم علماء الّلغة المتقدّمون أنّ مفهوم قوله ﷺ: **(ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته)**[1]، يدلّ علىٰ أنّ ليّ المعدوم لا يحلّ عرضُه وعقوبته[2].

وأمّا العقلي: فلأنّ تخصيص الشيء بالذكر لا بدّ له من فائدة، إذ لو استوت السائمة والمعلوفة فلِمَ خَصَّ السائمة بالذكر مع عموم الحكم؟ وحاجة بيان المعلوفة كحاجة السائمة، فلو قال: (في الغنم الزكاة) لكان أخصر في اللفظ وأعمَّ في بيان الحكم، فالتطويل لغير فائدة يكون لكنةً في الكلام وعيًّا، فظهر أنّ المسكوت عنه غير مساو لحكم لمذكور[3].

ونوقش: بأنّ البواعث علىٰ فائدة التخصيص كثيرة، كالتأكيد والاحتياط للمذكور، ومنها اختصاص أحد البواعث بالحكم وليس كلها، فلا يلزم حصر الفائدة في مفهوم المخالفة، وإلا فهو تحكّم[4].

القول الثاني: يرىٰ عدم حجية مفهوم المخالفة، وأنّ حكم المخصوص بالذكر مقصور عليه، ولا دلالة فيه علىٰ أنّ حكم ما عداه بخلافه،وهو قول الحنفيّة[5]، وكثير

---

(١) سبق تخريجه (ص٦٩٤) من هذه الدراسة.

(٢) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٣، وابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٧٣. وهو فهم المحدّث اللغوي المتقدّم أبي عبيد القاسم بن سلام في كتابه غريب الحديث، ٢/ ١٧٥.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٧٧، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٢٢١.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٢٩، وابن قدامة، روضة الناظر: ٢/ ١١٧.

(٥) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ١٥٤، وأصول السرخسي، ١/ ٢٥٥، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٥٣، وأمير حاج، التحبير والتقرير، ١/ ١١٧، وبعضهم استدل بمفهوم مخالفة المخصوص بذكر العدد فقط، كقوله ﷺ: (خمس يقتلهن المحرم في الحرم: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور)-أخرجه البخاري رقم ١٨٢٩ -فقال: فيه دليل على أنّ غير الخمس لا يُقتلن، ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ١٥٦.

من المتكلمين[1].

واستدلّوا باللغة، وقالوا «**اللغة علىٰ خلافه**»[2]، وذلك من أوجه، منها:

١ - أنّ ما عدا المنطوق مسكوت عنه، والمسكوت عنه ليس له حكم يؤخذ من المنطوق، فلم يَثبُت أنّ المنطوق يتناول المسكوت نفيا ولا إثباتا عن أهل اللغة، لا بنقل متواتر ولا بما يجري مجرىٰ التواتر[3].

ونوقش: بعد التسليم، بل تناول المنطوق للمسكوت عنه متعارف عليه في كلام العرب ومعقول لسانها، فإنّ القائل منهم يقول: مَن دخل الدار فأعطه درهما، ويقول: إن دخله عربي فأعطه درهما، وهو يريد بالكلام الأوّل كلَّ من يدخل، ولا يريد بالثاني غير العربي[4].

٢ - أنّ العرب تُعلّق الحكم علىٰ الصفة مع مساواة المسكوت عنه، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ﴾[5]، فالنّهي عن قتل الأولاد وقع معلّقا بخشية الإملاق، وهو منهي عنه أيضا في حال عدم خشية الإملاق[6].

ونوقش: بأنّ دليل الخطاب حجة بشرط عدم ظهور فائدة تُلغي اختصاص الحكم به، ككونه الأغلب، أو غير ذلك؛ لأنّ دليل الخطاب يدلّ علىٰ المخالفة من طريق الظاهر لا الصريح، والظاهر يجوز رفعه بدليل آخر، كظاهر العموم في دلالته علىٰ الاستغراق وظاهر الأمر في دلالته علىٰ الوجوب، فإذا قام الدليل علىٰ تخصيص

(١) ينظر: الجويني، التخليص، (ص٢٢٦)، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٥ والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٢٨.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ١٥٤.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/ ٢٥٥.

(٤) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٩.

(٥) من الآية، ٣١، من سورة الإسراء.

(٦) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ١٥٦.

العام وكون الأمر علىٰ خلاف ما وضع له جاز.[1].

٣- أنّه يصح في اللغة أن يقال: أعط القصار والطوال، كما لو قال: رأيت القصير، وقال بعد ذلك: والطويل، ولم يكن مناقضة[2].

ونوقش: بأنّ عطف مخالفة الصفة علىٰ الصفة يرفع التخصيص ويُلغيه، فهو دليل خارج مسألة النّزاع[3]، مثل تخصيص العام وتقييد الإطلاق وصرف الأمر عن مقتضاه، فكلها ظواهر يجوز مخالفتها[4].

٤- أن الخبر عن ذي صفة لا ينفي غير الموصوف، فإذا قال: قام زيد الأسود، لم يدل علىٰ نفيه عن الأبيض، وإن لزم ذلك فهو بهت واختراع علىٰ اللغات[5]، وفي نظري أنّ ذلك أحسن ما استدلّوا به، وعليه مناقشة.

ونُوقش: **بأنّ الخبر المحض لا مفهوم لصفته**، كما أفاده أبو الوفاء ابن عقيل بأنّ «الُمخبر ليس من شرط إخباره أن يكون محيطا بعلم مَن قام ومَن لم يقم، ومَن زكّا، ومَن لم يزكِّ، بل يجوز أن يكون عالما بما أخبر به فقط، فكذلك إذا قال: زيد قام. لم يُحكم عليه بأنه يتضمّن كلامه أن عمرا لم يقم»[6]، وذلك بخلاف سياق الصفة في الإنشاءات الكلاميّة، فهي تقتضي مفهوم المخالفة، كما «إذا قال: اشتر لي خبزا سميذا، أو لحما طريا، ورطبا جنيا، وهو يعلم أن الخشكار من الخبز، والبائت من اللحم والرطب يباع ويبتاع، علمنا أنه تَنَكّب ذكر ذلك علىٰ بصيرة لكراهته له،

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٨٢-٢٨٣، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٢٤.
(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٨.
(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٩.
(٤) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٣٨٣.
(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٦، و البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٥٧.
(٦) الواضح في أصول الفقه، ٣/ ٢٨٦.

فصار النفي مُدرجا في الإثبات»[1]، **بذلك تبيّن إلغاء مفهوم المخالفة في سياق الخبر المحض، ورجحانه في سياق الطلب والوعد والوعيد، وهو نقاش حسن علىٰ هذا الدليل الوجيه.**

والراجح – والعلم عند الله-: هو حجيّة مفهوم المخالفة بشرطين، هما:

- أن لا يظهر لِتخصيص المذكور بالذكر فائدة سوىٰ اختصاصه بالحكم عمّا لم يُشاركه في الصفة المذكورة.
- أن لا يكون تخصيص المذكور في سياق الخبر المحض، فإن كان في سياق خبر محض فهو لِمجرّد التعريف ولا مفهوم له، **والسياق المترشّح لدلالة مفهوم المخالفة هو:**

- سياق الطلب كقول: اعتق رقبة مؤمنة.
- سياق الوعد والوعيد كقول: المؤمن الصادق له الجنة.
- سياق الخصومة كقول أحد طرفي الخصومة: ما أنا بزان، فإنّ هذا التعريض يُفهم منه: القذف لِمخاصمه[2].

ومسوّغ الترجيح: هو ظهور قصد التخصيص بالصفة في بعض السياقات الكلاميّة، إذ «**لا يُتصوّر اختلاف الصفة مع اتفاق المعنىٰ**»[3] دائما وأبدا، وإنّما اشترطنا بعض سياقات المفهوم وليس كلّ سياقاته؛ لأنّ دلالة المفهوم منتمية للمعنىٰ السياقي وليس اللفظي، فينبغي «أن يُنظر عند ورود الخطاب بالشرط أو الصفة إلىٰ سياق الكلام وما تقدّمه، وما يخرج عليه الخطاب، فإن وجد دليل يدلّ

(١) المرجع السابق.
(٢) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٢٨٧.
(٣) ابن السمعاني، قواطع الأدلة. ١/ ٢٤٨.

علىٰ الجمع بين المسكوت عنه وبين المذكور صير إليه، وإن لم يوجد دليل صير الحكم إلىٰ ذكره»[1].

أنواع المفهوم:

يتنوّع المفهوم (دليل الخطاب) -بحسب الصفة المُخصّصة- إلىٰ أنواع، وبالرغم أنّ الأصوليين لا يتّفقون علىٰ عدد هذه الأنواع واستواء حجيتها، إلا إنّ القائلين بالمفهوم يتّفقون علىٰ أنّ مفهوم المخالفة ناشئ في الجملة عن استخدام أنواع من القيود القبليّة والبعديّة، كالشّروط والصفات والأعداد، وهي التي يسمّونها أنواع المفهوم، وهي بحسب مراتبها في قوّة الدلالة علىٰ مفهوم المخالفة:

١- مفهوم الغاية: وهو **(دلالة تعليق اللفظ بإحدىٰ أدوات الغاية المقتضية بأن حكم ما بعدها مخالف لِما قبلها)**، وللغاية لفظان هما: (إلىٰ، حتىٰ)، كقوله تعالىٰ: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾[2]، فإنّ مفهومه ترك قتال الفئة الباغية بعد أن تفيء إلىٰ الحقّ. **وقد أقرّه بعض منكري المفهوم**؛ لأنّ دلالة الغاية علىٰ انتهاء الحكم بانتهائها مأخوذ من اللغة، بمعنىٰ أنه غير مسكوت عنه.

٢- مفهوم الشرط: وهو **(دلالة اللفظ المقيَّد بشرط علىٰ ثبوت نقيض حكمه عند انتفاء شرطه)**، والظّاهر أنّ القائل به يخصّه بالشرط السببي، وهو كلّ قضيّة شرطيّة تعبّر عن ارتباط سببي بين جملتين، كقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[3]، فمنطوقه وجوب الصوم بشرط الشهود، ومفهومه عدم الوجوب بعدم الشهود، **وقد عمّم القرافي العلاقة السببيّة** وافترضه في كلّ أدوات الشرط اللغوية بقاعدة دلاليّة تقول: «الشروط اللغوية أسباب؛ لأنه يلزم من

(١) الباجي، الإشارة، (ص٢٩).

(٢) من الآية ٩، من سورة الحجرات.

(٣) من الآية١٨٥، من سورة البقرة.

وجودها الوجود ومن عدمها العدم»[1]، **وفي نظري أنّ ذلك لا يصدق علىٰ كلّ أدوات الشرط؛** لأنّ منها ما لا تستلزم السببيّة، مثل صيغة: (أينما تذهب أذهب)، وصيغة: (متىٰ تذهب أذهب معك)، **فمصطلح الشرط في النحو العربي ملتبس،** وهو أعمّ من حصره في قاعدة دلاليّة كقاعدة القرافي، **والأصوب وجوب مراعاة السياق السببي في مفهوم الشرط، فإن لم يُفهم من السياق فلا مفهوم له،** كقول: (إن دخلت الدّار فلستِ بطالق)، فلا يقع إذا لم تدخل؛ لأنّ الأصل عدم وقوع الطلاق، والدخول ليس هو سبب عدمه[2].

٣- مفهوم التقسيم: **وهو (ما يُفهم من تقسيم المحكوم عليه بقسمين، وتخصيص كل قسم ببعض الأوصاف التي تطرأ وتزول)،** ومثاله قوله ﷺ: **(الثيّب أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تُستأذَن)**[3]، فمنطوقه واضح، ومفهومه أنّ كل قسم يُخالف الآخر في حكمه؛ لأنّه مختصّ بوصف لا يُشاركه الآخر فيه، وأكثر الأصوليين يجعل مفهوم التقسيم جزءً من مفهوم الصفة، وبعضهم أفرده بالذكر؛ لأنّ التقسيم أَفهَم التخصيص الذي هو أقوىٰ مرتبة من مجرّد ذكر الوصف، والفرق بينهما باعتبار أن مفهوم الصفة يُذكر فيه الاسم العام ثمّ يخصّص بالصفة، ومفهوم التقسيم (التخصيص) يُسنِد الحكم إلىٰ نفس الصفة، ولا يُذكر فيه العام.

٤- مفهوم الصفة: **وهو (دلالة الصفة الخاصّة بذكرها عُقيب العام في معرض التخصيص والإثبات)،** والصفة عند الأصوليين هي بمعناها الواسع الذي

(١) شرح تنقيح الفصول، (ص٨٥)، وينظر: وينظر: نفائس الأصول، ٣/ ١٠١١، والفروق، ١/ ١٠٧، (الفرق الثالث).

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٢٨.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استئذان الثيّب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، (ص٥٩٦)، رقم ٣٤٧٦.

يشمل أنواعا أكثر ممّا يدلّ عليه مصطلح الصفة في النحو العربي؛ لِتشمل النعت والحال والظرف والجار والمجرور، ونحو ذلك، كمفهوم الوصف في الجملة الحاليّة من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[1]، فمنطوقه النهي عن المباشرة حال الاعتكاف، ومفهومه جوازه في غير حال الاعتكاف. **ولا يخفىٰ حيوية هذا النوع في مفهوم المخالفة** من حيث قرب التصاقه بتعريف مفهوم المخالفة من جهة، وحضوره في الذهنية الأصولية حين بحث حجية المفهوم المخالفة من جهة أخرىٰ.

٥- مفهوم العدد: **وهو ما يُفهم من تخصيص المذكور بعدد محصور، كقوله تعالىٰ**: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[2]، فهو دالّ بمنطوقه علىٰ الثمانين، وبمفهومه علىٰ عدم إجزاء ما نقص منه ومنع ما زاد عليه، وقال به أكثر القائلين بالمفهوم بشرطه الآنف؛ لأنّ مفهوم العدد من مفهوم الصفة؛ لأنّ المقدّر أحد صفات الشيء.

٦- مفهوم اللقب: **وهو (دلالة تعليق الحكم بالاسم، الدالّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه)**، والمقصود باللقب عند الأصوليين هو الاسم الذي ليس بوصفٍ، وهو إمّا اسم ذات كقول: (زيد قائم)، وإمّا اسم معنىٰ كقول: (الزم طلبَ العلم)، أو اسم جنس كقول: (زكّ عن الغنم)، **وهو أضعف أنواع المفهوم**، فجمهور العلماء القائلين بالمفهوم يذهبون إلىٰ أنّ مفهوم اللقب ليس بحجّة؛ إذ لا تلازم بين اللقب واللقب الآخر في تعليق الحكم علىٰ أحدهما، بخلاف تعليق الحكم علىٰ الصفات المقتضي اتفاق المعنىٰ مع اتفاق الصفة واختلافه مع اختلافها، وقد ظهر «من حسن اللغة ولسان العرب أنّ الأسامي (الألقاب) تختلف علىٰ

---

(١) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٢) من الآية ٤، من سورة النور.

اتّفاق المعاني، ولا يُتصوّر اختلاف الصفة مع اتّفاق المعنىٰ»[1] و«إنّما ضَعُف – مفهوم اللقب– لعدم رائحة التعليل فيه، فإنّ الصفة تُشعر بالتعليل، وكذلك الشرط ونحوه، بخلاف اللقب لجموده بعدم التعليل فيه»[2]، فكان الأحرىٰ استبعاد مفهوم اللقب؛ **لأنّ مقتضىٰ القول به يسدّ باب القياس في بعض أنواعه، وبالأخص (قياس الشبه)**[3] المقتبس من اللقب، حتىٰ يقتضي عدم جريان الربا في غير أنواعه الستة، فإجراء مفهوم المخالفة علىٰ ألقاب أصناف الربا المنصوصة يجعل مشروعية القياس عليها في انسداد؛ إذ هو يمنع تحليل اللفظ كـ (الذهب) من أجل استنباط الوصف الشبهي والقياس عليه[4].

* * *

(١) ابن السمعاني، قواطع الأدلة. ١/ ٢٤٨.

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (٥٦)، وينظر/ الفروق، ٢/ ٧١.

(٣) قياس الشبه هو: (الجمع بين الفرع والأصل بوصف، مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم)، كتشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر لكونهما مطعومين أو قوتين، فيجري فيهما الربا. ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٤٣-٦٤٤.

(٤) ينظر المرجعان السابقان، وتنظر هذه الأنواع – أيضا-: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٧٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٤٢، والفوزان، تيسير الوصول، (ص٢٦٩)، ود/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣٨٧).

المطلب الثالث:

العلاقة بين دلالة المنظوم ودلالة غير المنظوم

١- اتّفاق دلالَتي المنظوم وغير المنظوم وافتراقهما:

أوّلاً: اتّفاق الدّلالتين:

تتّفق دلالة المنظوم مع دلالة غير المنظوم في أمرين أساسين، هما:

الأول: انتماؤهما للدّلالة اللفظيّة: فكلاهما مفهومان من اللفظ، وذلك علىٰ أساس «أنّ الألفاظ ظروف حاملة للمعاني، والمعاني المستفادة منها تارة تُستفاد من جهة النطق والتصريح، وتارة من جهة التعريض والتلويح، والأول: ينقسم إلىٰ نص إن لم يحتمل، وظاهر إن احتمل، والثاني: هو المفهوم»[١].

فالمنظوم (المنطوق) مفهوم من اللفظ نطقا؛ ولِذلك خُصّ باسم (المنطوق)، وغير المنظوم (المفهوم) مفهوم من فحوىٰ اللفظ التزاما، فخُصّ باسم (المفهوم) تمييزا بين الأمرين، **وإلّا فإنّ اسم المفهوم هو المعنىٰ العام المشترك بينهما**[٢].

ثانيا: حاجتهما للنقل والعقل: فإنّ غلبة الدلالة اللفظيّة علىٰ المنطوق لم يجعلها خالية من الاستدلال النظري العقلي، وغلبة الدّلالة العقليّة علىٰ المفهوم لم يجعلها طليقة من الدلالة اللفظيّة.

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٨٨، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٤.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٦، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٨٨، وتشنيف المسامع، ١/ ٣٢٩، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١١١.

فأمّا حاجة المنظوم (المنطوق) للنقل الملفوظ فظاهرة اضطرارا، فإنّ دلالته من دلالة اللفظ علىٰ معناه الموضوع بإزائه، فلا يتوقّف فهمه إلّا علىٰ مجرّد النطق باللفظ، ويحتاج المنظوم للعقل في تعقّل دلالة اللفظ علىٰ معناه وتأمّل موضوعه، فإن كانت دلالته ظاهرة صريحة فلا يحتاج إلا لأدنىٰ تأمّل، وإن كانت غير ظاهرة وتحتاج إلىٰ قرينة كالمجاز - والمجاز من المنطوق الصريح[1] - فإنّه يحتاج إلىٰ مزيد تأمّل واستدلال عقلي في استبانة المعنىٰ بالقرينة المقاليّة أو الحاليّة، وإذا كان المنطوق مجملا – والمجمل من المنطوق الصريح[2]- فإنّه يحتاج إلىٰ تعقّل واجتهاد في بيان معناه وتفصيل إجماله، فاتّضح بذلك حاجة المنظوم (المنطوق) للفظ المنقول والتأمّل المعقول.

وأمّا حاجة غير المنظوم (المفهوم) للعقل فظاهرة من كون دلالة المفاهيم التزاميّة عقليّة، تُستنبط دلالتها بواسطة تعقّل اللفظ والنّظر في لوازمه، كذلك يحتاج المفهوم للفظ المنقول؛ لأنّه بالأساس دلالة لفظيّة، ودلالته العقليّة لا تتمكّن من الاستدلال إلا بواسطة لحن اللفظ وفحواه وإشاراته، فالمفهوم **«من لحن القول وبيان اللسان»**[3]، كما في قول الله تعالىٰ: ﴿**وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾[4].

وازدواجيّة الاستدلال النقلي العقلي في الدلالات اللفظية نظريّة مسلمة في المنهاج الأصولي الدّلالي؛ إذ يرىٰ الأصوليون أنّ **«اللفظ قد دلّ من جهتين: بنصّه ومفهومه، ففي نصّه – النقل- إلمامُنا لشيء، وفي مفهومه – العقل- ما عداه، وهذا**

---

(١) ينظر: التفتازاني، التلويح/ ١/ ٧٩، وبادشاة، تيسير التحرير/ ١/ ٢٠٠، وحاشية العطار، ١/ ٣١٨، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٧٥.

(٢) ينظر: عبد المؤمن البغدادي، قواعد الأصول مع شرحه تيسير الوصول، (ص٢٦٠)،

(٣) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٤.

(٤) من الآية ٣٠، من سورة محمد.

من لطف لسان العرب»[1]، وبحسب توفيق الشاطبي في موافقاته فإنّ **«كلّ واحد من الضربين – النقل والعقل- مفتقر إلىٰ الآخر**؛ لأنّ الاستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعـًا إلا إذا استند إلىٰ النقل»[2]، وفي لحاظ اشتهار هذه (النظرية) في منهج مباحث أصول الفقه يصفه أبو حامد الغزالي كذلك بعبارته الشهيرة: «أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني علىٰ محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[3].

ثانيا: افتراق الدّلالتين:

وتفترق دلالة المنظوم عن غير المنظوم في أمرين آخرين، هما:

أوّلاً: في نوعيّة الدّلالة: فإنّ دلالة المنظوم (المنطوق) تنتمي إلىٰ دلالة المطابقة أو التضّمن؛ لأنّ منطوق اللفظ إمّا أن يدلّ علىٰ تمام مسمّاه، كدلالة الإنسان علىٰ الحيوان الناطق، وإمّا أن يدلّ علىٰ جزء يتضمّنه اللفظ فدلالته تضمّن، كدلالة الحيوان علىٰ الإنسان.

أمّا دلالة غير المنظوم (المفهوم) فهي من دلالة الالتزام؛ لأنّ المفهوم يدلّ علىٰ أمر خارجٍ عن مسمّىٰ اللفظ لازمٍ له، وعلىٰ أساس ذلك صنّفوا المفهوم بالدلالة العقليّة[4].

---

(١) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٤.

(٢) الموافقات، ٣/ ٢٢٧.

(٣) المستصفى، ١/ ١٠.

(٤) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

ثانيا: في قوّة الدّلالة: فيرىٰ عامّة الأصوليين أنّ المنطوق أقوىٰ دلالةً من المفهوم؛ بناءً علىٰ ظهور دلالة المنطوق وبُعده عن الالتباس، ويعتبرون المنطوق أصلا للمفهوم، والمفهوم تابعا لازما له، ومن أثر ذلك: أنّهم جعلوا نسخ المنطوق يفيد نسخ الفحوىٰ؛ لأن الفحوىٰ تابع للأصل، ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع[1]، وقدّموا المنطوق علىٰ المفهوم في أكثر أحوال تعارضهما[2].

وقد تقوىٰ دلالة المفهوم بحسب سياق الكلام وقصد المتكلّم، حتىٰ يكون كقوّة الدلالات القطعيّة، خاصّة في مفهوم الموافقة، فإن قصد المتكلّم هو التأكيد علىٰ موافقة المسكوت عنه للمنطوق بطريق أولوي؛ وذلك حين اختار أن يكون معنىٰ المنطوق أظهر في المسكوت عنه، كقول: فلان ما يخون في فلس، فالمفهوم أنه لا يخون أكثر من فلس من باب أولىٰ؛ لهذا قالوا عن الموافقة بأنّه قياس الأولىٰ[3]،وقال ابن السمعاني: «**ونحن نجد لدلالة اللحن من الغلبة علىٰ القلب والتمكّن من الفهم ما نجده لنص الكلام**»[4].

٢- التلازم بين المنطوق والمفهوم في الدلالة:

وجه التلازم بين المنطوق والمفهوم:

لا يصحّ الاكتفاء بدلالة منطوق اللفظ دون مفهومه، ولا الاعتبار بمفهوم اللفظ دون منطوقه، فلا يستقيم معنىٰ اللفظ والاستدلال به إلا بالجمع بين منطوقه ومفهومه وتآخيهما، أمّا قبول أحدهما دون اعتبار الآخر فهو عوار في الاستدلال ونقص في الفهم، فالمنطوق لا يكتمل إلا بالمفهوم، والمفهوم لا يُفهم إلا بالمنطوق

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ١٦٥، والشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (ص١٣٤-١٣٥).
(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٥٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٧٣٠.
(٣) ينظر/ آل تيمية، المسودة، ٢/ ٦٧٣.
(٤) قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٤.

والمفهوم يلزم المنطوق ويكون من مكمّلاته، وذلك آكد في اللزوم، وقد يلزمه ولا يكون من مكمّلاته، ويتبيّن ذلك بالوجهين الآتيين:

- **الوجه الذي يلزم المنطوق ويكمّله:** كمنطوق تحريم التأفيف في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1]، فمفهومه (تحريم ما فوق التأفيف) يلزم المعنىٰ المنطوق ويُكمّله.
- **الوجه الذي يلزم المنطوق ولا يكمّله:** كمنطوق إباحة النّكاح ليلة الصيام ومدّه إلىٰ غاية الفجر في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾[2]، فمفهومه (عدم فساد مَن أصبح جنبا)، يلزم المعنىٰ المنطوق ولا يُكمّله، من حيث اكتفاء المنطوق بدلالته[3].

والمراد - بكلّ حالٍ- لا يكتمل إلا بمؤاخاة المفهوم للمنطوق، فالمفهوم أحد أجزاء المعنىٰ المراد، حتىٰ لا يكتمل المعنىٰ إلا به، إنّما دلالته قد تخفىٰ علىٰ المتمسّك بظاهر اللفظ دون باطنه، وتغيب علىٰ الذين لا يفقهون حديثا، فلا يفقهها في الغالب إلا العالمون، فإنّ الاكتفاء بالظاهر المنطوق والإعراض عن الفحوىٰ المفهوم سبيل الظاهرية اللفظيين، كما أنّ التكلّف باستنطاق باطن النّص وفحواه وطمس الظاهر الناطق سبيل الباطنيّة المبدّلين، والواجب هو اتباع سبيل الفقهاء المجتهدين في الاعتبار بظاهر اللفظ وفحواه[4]. فإنّ منطوق اللفظ هو **(المعنىٰ)** الظاهر، وفحوىٰ اللفظ هو **(المراد)** الباطن، والفقيه المشتغل في فهم الخطاب ودقائقه كما أنّه يفهم المعنىٰ الظاهر يجب عليه أن يعتبر بالمراد الباطن؛ لأنّ «**العبرة - في الفقه - بإرادة**

(١) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٢) من آية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٦٠.

(٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٢، و السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٨.

المتكلّم لا بلفظه»[1]، فيسوغ بذلك القول بأنّ (**المعنىٰ المنطوق**) **من نتاج الكلام اللغوي**، و(**المراد المفهوم**) **من نتاج الفقه الدلالي**، والتمسّك بالمعنىٰ المنطوق وتجاهل المراد المفهوم من صفات الذين لا يكادون يفقهون حديثا، فـ «**إنّ الله تعالىٰ إذا نفىٰ الفقه أو العلم عن قوم، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك، فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه**»[2].

وعلىٰ هذا التلازم بين المنطوق والمفهوم تُحمل ثنائية الظاهر والباطن الواردة في بعض الآثار، كما ورد عن الحسن مرسلا عن النبي ﷺ أنه قال: (**ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن - بمعنىٰ ظاهر وباطن - وكل حرف حد، وكل حد مطلع**)[3]، «وفُسِّر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة (المنطوق)، والباطن هو فهم لوازم الكلام (المفهوم)؛ لأنّ الله تعالىٰ قال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[4]، والمعنىٰ: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يُرد أنّهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو مُنزّل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام، وكأنّ هذا هو معنىٰ ما روي عن علي -رضي الله عنه- أنه سُئل: هل عندكم كتاب، قال: (لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة...)[5] الحديث...»[6]، فالكتاب يُمثّل المعنىٰ المنطوق، والفهم يمثّل المراد المفهوم، وكلاهما من دلالة اللفظ غير خارج عنه ولا زائد عليه.

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.
(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٤.
(٣) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، (ص٩٧)، وعن طريقه البغوي في شح السنة، ١/ ٢٦٢، وقال عنه ابن حزم في الإحكام، ٣/ ٣٨٤: (مرسل لا تقوم به حجة)، وأخرجه الطبري عن ابن مسعود مرفوعا في تفسيره، ١/ ١٧، وابن حبان في صحيحه، ١/ ١٤٦، (بترتيب الإحسان)، وقال الهيثمي في المجمع، ٧/ ١٥٢: (رواه البزّار وأبو يعلى والطبراني في الأوسط، ورجال أحدهما ثقات).
(٤) من الآية ٧٨، من سورة النساء.
(٥) سبق تخريجه (ص٤٦٥) من هذه الدراسة.
(٦) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٠٨، وينظر: البغوي، شرح السنة، ١/ ٢٦٣-٢٦٥.

ثمرة التلازم بين المنطوق والمفهوم:

من ثمرات التلازم بين دلالتي المنطوق والمفهوم تكثير معاني النص واستثماره في الدلالة علىٰ الأحكام الكثيرة، فيستند المجتهد إليه أكثر من استناده إلىٰ الأدلة الأخرىٰ المختلف فيها، وذلك في حمل النص علىٰ منطوقه ومفهومه، فيدلّ بفحواه ومُقتضاه علىٰ الأحكام الحادثة والمُتجدّدة دون الحاجة إلىٰ إعمال أدلة الرأي كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة؛ لِهذا «يتفاوت النّاس في مراتب الفهم في النصوص، فإنّ منهم مَن يفهم من الآية حكما أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم علىٰ مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلىٰ نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا علىٰ ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبّه له إلا النّادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به»[1].

والتفريط في دلالة مفهوم النّص يجعل المجتهد يركن إلىٰ الاستدلال بأدلة الرأي وقد دلّت النصوص علىٰ المعنىٰ بفحواها، كما فعل بعض أهل الرأي والقياس الذين «وسّعوا طرق الرأي والقياس، وقالوا بقياس الشّبه، وعلّقوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علّقها بها، واستنبطوا عللا لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها، ثم اضطرّهم ذلك إلىٰ أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثمّ اضطربوا، فتارة يقدمون القياس، وتارة يقدّمون النص»[2].

كذلك فإن الإفراط في الحمل علىٰ منطوق اللفظ دون فحواه يقضم المعنىٰ ويُفسد المراد، كما فعل أهل الألفاظ الظواهر الذين « قصّروا بمعانيها عن مراده،...

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٢٦.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ١١٥، وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠.

وقالوا: **إذا بال جرَّةً من بول وصبّها في الماء لم تنجّسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنىٰ شيء نجَّسه...**»[1]، تمسّكا منهم بمنطوق قوله ﷺ: (**لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه**)[2] وإهمالا لفحواه ومفهومه، وهو مذهب شنيع، خرجوا بسببه عن أهليّة الاجتهاد، وعن اعتبارهم في الخلاف والإجماع[3]، فقد ظهر في هذا المقام «**تقصير الظاهرية وبعض المحدّثين المقتصرين في التَفَقُّه علىٰ الأخبار**»[4]، فأخطأوا في الحكم والاستدلال، «**وسبب هذا الخطأ حصرهم الدّلالة بمجرّد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وإشارته وعُرفه عند المتخاطبين**»[5].وقد قال ابن تيمية: «ولعلّ مَن رزقه الله فَهماً، وآتاه من لدُنه علما، يجد عامّة الأحكام التي تُعلم بقياس شرعي صحيح يدلّ عليها الخطاب الشرعي، كما أنّ غاية **ما يدلّ عليه الخطاب الشرعي هو موافق للعدل الذي هو مطلوب القياس الصحيح**»[6].

وإذا أدركنا ثمرة التلازم بين المنظوم وغير المنظوم من حيث استثمار دلالة النص واستكثاره، فإنّنا سنلحظ فجاجة دعوىٰ إمام الحرمين بأنّ نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشار الوقائع الشرعيّة[7]، بل إن دلالة النص -منطوقا ومفهوما- تفي بأضعاف هذا المقدار، حتىٰ قال الشوكاني عن قولة إمام الحرمين تلك: «**دعوىٰ أن**

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، (ص٤٤)، رقم ٢٣٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول الماء الراكد، (ص١٣٢)، رقم ٦٥٦.

(٣) ينظر: ابن الملقّن، الإعلام بفوائد عمدة الإحكام، ١/ ٢٨٢-٢٨٣.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص٢٠٤).

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ٩٩، وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠-٢٨٤، و٢٢/ ٣٣١-٣٣٣، وجامع المسائل، ٢/ ٢٧٥-٢٧٩.

(٦) مجموع الفتاوى، ٢٢/ ٣٣٣-٣٣٤.

(٧) ينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٣٧.

نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشارها لا تصدر إلا عمّن لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها»[1].

* * *

(١) إرشاد الفحول، ٢/ ١١٧.

المبحث السادس

الدلالة المقاصدية

ويشتمل علىٰ ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية بطريق التعليل.

المطلب الثاني: الدلالة المقاصدية بطريق تحقيق المصلحة.

المطلب الثالث: الدلالة المقاصدية بطريق الفحوىٰ.

تمهيد

في وجه دخول المقاصد في الدّلالات

بعض المعاني والدّلالات لا تظهر من دلالة مجرّد اللفظ المجرّد، إذ ليس للاستدلال اللغوي الخالص عليها سبيل، بل هي معقولة من مقاصد الخطاب المستدلّ عليها بالقرائن الحاليّة والمقاليّة؛ إذ أصبح من المسلّم به أنّ بعض أغراض المتكلّم من كلامه «لا تُعْرف من الألفاظ، ولكنْ تكون المعاني الحاصلة من مجموعِ الكلام أدلةً علىٰ الأغراض والمقاصد،... كما أنّ القصد من التمثيل بقول: (كثير الرماد): كثرة القِرىٰ، وأنت لا تعرف ذلك من اللفظ الذي تسمعه، ولكنك تستدلّ عليه بمعناه»[1]، وهكذا صارت الدلالة المقاصديّة أحد أجزاء الدلالة اللفظيّة من خلال الاستدلال بالمعنىٰ.

وذلك لأنّ القصد من الكلام هو التفاهم وإيصال ما في نفس المتكلم إلىٰ مخاطبه ومُكالِمه، فإذا عوّل المستمع علىٰ مجرّد اللفظ دون دلائل الأحوال والمقاصد المطويّة في الأقوال فحريّ به أن ينقص فهمُه ويضعف إدراكه[2].

ولم يكن للدلالة المقاصديّة مبحث خاص باسمها عند الأصوليين كمباحث الأمر والنهي والعام والخاصّ، لكنّهم لم يهملوها، فقد بحثوها في مظانّها، ومن مظانّها:

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٤٠٨).
(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦١.

- مباحث العلّة من باب القياس، فالتعليل مبحث مقاصدي خالص، إذ هو يبحث علل الأحكام ومقاصدها بدلالة المناسبة بين اللفظ والحكم، وباشتمال اللفظ علىٰ الوصف المناسب الباعث لشرع الحكم.
- مباحث المصلحة الباعثة علىٰ شرع الحكم والكاشفة عن مقصود الشارع، سواء في باب الأدلة المختلف فيها كدليل من الأدلة الشرعية، أو في مبحث مسالك العلة عندما بحثوا مسلك (المناسب) كأحد مسالك العلّة.
- مباحث دلالة الفحوىٰ، فهي من الدلالة المقاصديّة اللازمة للألفاظ، كدلالة تنبيه الخطاب (مفهوم الموافقة)، فـ «هل يخفىٰ علىٰ عاقل من أهل اللغة إذا قيل له: لا تعبس في وجه فلان. أنّه قصَد بذلك صيانتَه عن أذيّتِه بما فوق التعبيس من هجر الكلام وخشن الفعال، وما يزيد علىٰ أذية التعبيس»[1].

وفي هذا المبحث سنجلي – إن شاء الله- منهج الدلالة المقاصديّة عند الأصوليين في نحو هذه المظانّ.

* * *

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦١.

المطلب الأول:

الدلالة المقاصدية بطريق التعليل

١- المراد بالتعليل:

التعليل عند أهل الاصطلاح هو: (**تعريف بيان علة الشيء وتقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر**)[١]، فالتعليل هو العمليّة التي يتّم بها بيان المؤثر الموجب للأثر.

والعلّة المدروسة في الخطاب الشرعي هي الغاية التي لأجله الشيء؛ إذ إنّ العلّة تنقسم منطقيّا إلىٰ فاعل مؤثر وغاية للأثر، فالفاعل المؤثر هو الخارج عن المعلول، مثل النجار للسرير، والغاية هي التي لأجلها الشيء، مثل الجلوس علىٰ السرير، فالعلّة التي يتناولها أهل الشريعة والأصوليون في خطابهم الشرعي هي **(العلة الغائية)** التي لأجلها وقع التأثير الخارجي في المحكوم عليه[٢]، «كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار، وتُعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، **فإذا تعيّنت عُلِم أنّ مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل** من الفعل أو عدمه، ومن التسبُّب أو عدمه»[٣].

والعلّة الغائية تنقسم إلىٰ **(الحكمة الغائيّة)** التي هي مَئِنّة العلّة، وإلىٰ **(عليّة العلّة)** والتي هي مظنّة العلّة، كالمشقة علّة رُخَص السفر، فهي (المئنّة) والحكمة

(١) ينظر: الجرجاني، التعريفات، (ص٦١)، والكفوي، الكليات، (ص٢٩٤).
(٢) ينظر: الإيجي، المواقف مع شرح الجرجاني، ١/ ٤٢٣.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٣٥-١٣٦.

الغائيّة، والسفر مظنّة العلّة، فهي (المظنة) وعليّة العلّة، ويميل أكثر الأصوليين للتعليل بمظنّة الحكم في إثبات الحكم ونفيه؛ لأنّها الوصف الظاهر المنضبط[1].

ويختلف تعريف الأصوليين للعلّة باختلاف مدارسهم العقديّة؛ إذ إنّها تتباين تصورات المدارس العقديّة للعلّة الشرعية بين **المُعرّفة والموجِبة والباعثة**، وثمّة منهجان هما الأبرز في تعريف العلّة في الدراسات الأصوليّة، وهما:

الأوّل: **أنها المعرِّف للحكم**. أي: أنّها جُعلت علماً علىٰ الحكم، إن وُجدت دلّت علىٰ وجود الحكم، فتكون دالّة علىٰ الحكم وليست مؤثّرة فيه[2]، ويُؤخذ علىٰ هذا التعريف عدم ممانعته لدخول العلامة فيه؛ لأنه يصدق عليها[3]. وقد فرّقوا بين العلامة والعلة: بأنّ العلامة ما يُعرَف بها وجود الحكم من غير أن يتعلّق بها وجوده ولا وجوبه، كالآذان علامة للصلاة، ولا كذلك العلة، فإن الحكم يتعلّق بها وجوداً وعدماً[4].

الثاني: **أنها الباعث علىٰ التشريع**. بمعنىٰ أن العلّة لا بدّ وأن تكون وصفا مشتملاً علىٰ مصلحة صالحة تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم[5]. والفرق بين الباعث والأمارة المحضة هو (**تعقّل المناسبة**)، فالباعث يكون مناسبا للحكم مقتضيا له، كقولنا: وَجَب الحدّ بشرب الخمر لعلة الإسكار، بخلاف الأمارة المحضة التي لا يظهر منها سوىٰ التعريف بوجود الحكم من غير تعقّل مناسبته، ككون زوال الشمس سببا لوجوب

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣١٦، و د. مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، (ص١٢٧).

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ٥/ ١٣٥، وشرح البدخشي على المنهاج مع شرح الإسنوي ٣/ ٥٠، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ١٠٢، والمحبوبي، التوضيح مع التلويح، ٢/ ١٢٤.

(٣) ينظر: المحبوبي، التوضيح مع التلويح، ٢/ ١٢٤، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ١٠٢.

(٤) ينظر: المحبوبي، التوضيح مع التلويح، ٢/ ١٢٤، ود/ السعدي، مباحث العلة، (ص٧١).

(٥) ينظر: الآمدي، لإحكام، ٣/ ٢٠٢، وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ٢/ ١٠٣٩، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ١٠٢.

صلاة الظهر ورؤية الهلال سببا لوجوب الصوم، إذ لا تعقل مناسبة الزوال لوجوب الصلاة، إنّما يُعقل مجرّد التعريف بالوجوب، ويصح في التخاطب العرفي أن يقال: وجبت الصلاة لزوال الشمس، لكنه من جهة الاستدلال بالأمارة لا من جهة الاستدلال بالعلّة المناسبة[1].

٢- الأصل في الشريعة التعليل:

من القواعد الثابتة عند الفقهاء أنّ «**الأصل في الشرائع العلل، وما كان لغير علّة ورد به (فهو) التوقيف**»[2]؛ لأن «**الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، إلا نُبَذا شذّت لا يمكن فيها إلا رسم اتّباع دون أن يُعقل شيء من معناها**»[3]؛ إذ إنّ المعروف «من دأب الشرع اتّباع المعاني المناسبة، دون التحكّمات الجامدة، وهذا غالب عادة الشرع»[4]، بمعنىٰ «أنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[5]، وبذلك قال الآمدي: «**إن أئمة الفقه مجمعة علىٰ أن أحكام الله تعالىٰ لا تخلو عن حكمة ومقصود**»[6]، فـ«الله سبحانه حكيم، لا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغير معنىٰ ومصلحة وحكمة... بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دلّ كلامه وكلام رسوله ﷺ علىٰ هذا في مواضع لا تكاد تحصىٰ»[7].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣١٦-٣١٧.

(٢) ابن عبد البر، التمهيد، ١٨/ ٢٧٣.

(٣) ابن العربي، المحصول، (ص١٣٢).

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩٨-١٩٩).

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٩.

(٦) الإحكام، ٣/ ٢٨٥، وإنما وقع الخلاف في كون ذلك واجباً على الله أو غير واجب، ينظر نفس المرجع، والموافقات، ٢/ ١٣.

(٧) ابن القيم، شفاء العليل (ص ١٩٠)، وينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٥٤، ومحمد عبده، رسالة في التوحيد، (ص ٤٨)، ود/ محمد المدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله، (ص ٣٦).

ويشهد لذلك المعنىٰ آيات من القرآن الكريم واستقراء الشريعة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]، فلو خلت الأحكام عن حكمة عائدة إلىٰ العالمين ما كانت رحمة، بل كانت نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب[2]، كذلك دلّ استقراء تفاصيل الأحكام الشرعية علىٰ تعليلها، فقد جاءت مُعلّلة علىٰ مقتضىٰ مصالح العباد في العاجل والآجل، كما قال تعالىٰ في آخر آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[3]، وقال تعالىٰ في شأن الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ﴾[4]، «والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه علىٰ وجوه الحِكَم التي لأجلها شَرَع تلك الإحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان»[5]، فالتعليل مستمرّ في جميع تفاصيل الشريعة، ممّا يجعل هذه القضية مفيدة للعلم والقطع[6]، كما هو أحد مظاهر محاسن الشريعة والحكمة التشريعيّة[7].

إلىٰ هذا الحدّ من تعليل الشريعة يكاد الفقهاء يُجمعون عليه في جانبه الفقهي الفرعي، فكلّ القياسيين لا ينبغي لهم أن يختلفوا في تعليل الأحكام الفقهيّة بمصلحة

---

(١) من الآية ١٠٧، من سورة الأنبياء.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٨٦.

(٣) من الآية ٦، من سورة المائدة،

(٤) من الآية ٤٥، من سورة العنكبوت.

(٥) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ٢/ ٢٢.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٢ - ١٣.

(٧) تخصّصت بعض المؤلفات في بيان عِلل أحكام الشريعة ومقاصدها الجزئية ومحاسنها على وجه التفصيل من عبادات ومعاملات، منها: كتاب «محاسن الإسلام» للشيخ محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت ٥٤٦هـ) و «حِكمة التشريع وفلسفته» للشيخ علي بن أحمد الجرجاوي الحنبلي (ت١٣٣١هـ).

العباد في العاجل والآجل، فإنّ (القياس فرع التعقّل)، ونفي التعليل هو مذهب منكري أصل القياس [1]، والإجماع المذكور هو في نطاقه الفقهي العملي، إذ هم مختلفون في مسألة تعليل أفعال الله تعالىٰ في علم الكلام بحسب ما تُمليه عليه مدارسهم الكلاميّة[2]، وقد نَجد مَن ينفي التعليل في علم الكلام ثمّ يدعوه القياس الأصولي إلىٰ إثباته في أصول الفقه؛ حتىٰ لا ينسدّ عليه باب القياس المبني علىٰ

(١) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٠).

(٢) فقد نفى بعضهم تعليل أفعال الله في علم الكلام، وعلى رأس نفاة التعليل متكلّمو الأشاعرة، وهو قول بعض الفقهاء من أتباع مالك والشافعي وأحمد وعامّة الظاهريّة، وأبرز أدلتهم على نفي التعليل هو استلزام التعليل للأغراض، والله منزّه عن الغرض، لأنّ مَن فعل فعلا لغرض كان مستكمِلا بذلك الغرض، والمستكمل بغيره ناقص، وذلك على الله محال، وحتى ينسجموا مع أنفسهم قد يذهب بعضهم إلى نفي تعليل الأحكام بالمصالح في أصول الفقه بدعوى أنّه «اللائق بأصولهم الكلاميّة» -كما قاله السبكي-[ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٢/ ٣٧٩، والسبكي، الإبهاج، ١/ ١٤١ و٣/ ٦٢، وابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٥٤، والمرداوي، التحبير،٢/ ٧٤٩].

وقد تعرّض هذا المنطق لنقد كثير من العلماء، وردّوه جملة وتفصيلا؛ وذلك لأنّ قولهم: (إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سببا يقتضي عجز الفاعل) هو قول مغلوط، فقد شبّهوا الغرض الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما يُطلق عليه سبب، أما الباعث فلا يلزمه الاستكمال بالغرض، بل قد يلزم كمال صاحب الغرض، والحقّ أنّ التعليل يستلزم كماله تعالى، لأنّ المصالح تعود إلى العباد لا إليه تعالى، وذلك من أثر كمال الله القديم. [ينظر: بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ٣٠٤، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٣٧٤، و .د/ مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، (ص٩٤)، و.د/ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص٢٢٨)].

ولأجل عدم تحرير محلّ النزاع في المسألة جعل ابن الهمام الحنفي الخلاف فيها خلافا لفظيا، لأنّ «الأقرب إلى التحقيق أنّ الخلاف لفظي مبنيّ على معنى الغرض، فمَن فسّره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال لا تُعلّل، ولا ينبغي أن يُنازع في هذا، ومن فسّره بالعائدة إلى العباد قال تُعلّل، وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه... أو أنه غلط وقع من اشتباه الحكم بالفعل»، ينظر: تيسير التحرير، ٣/ ٣٠٥.

أساس التعليل، كما هو الإمام الرازي القائل بنفي التعليل في بعض المواضع[1]، ثمّ يثبته في الأصول لمسيس الحاجة إليه في باب القياس، حتىٰ يقول علىٰ مسلك (المناسبة) من مسالك العلة: «المناسبة تفيد ظن العليّة، والظنّ واجب العمل به،... فثبت أنه تعالىٰ إنما شرع الأحكام لمصالح العباد»[2].

بذلك يعتبر الفقهاء أنّ **«الأصل في الأحكام المعقوليّة لا التعبّد؛ لأنّه أقرب إلىٰ القبول وأبعد عن الحرج»**[3]، بمعنىٰ أن تعليل أحكام الشريعة هو أحد المقاصد الشرعيّة الداعية إلىٰ قبولها ورفع الحرج عنها، ويطّرد التعليل عند عامّة الفقهاء في الأحكام المتعلّقة بمصالح الخلق، من العادات والمعاملات والأحكام السلطانية؛ لأنّها بتعبير الشاطبي **«راجعة إلىٰ حفظ أصل الملّة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية»**[4]، فينبغي أن نعقل معناها ومقاصدها حتىٰ نستطيع فقه أحكامها ودوران أحكام الحوادث عليها وجودا وعدما[5]، في حين أنّ أكثر الفقهاء يتحفظ في تعليل التعبّدات المحضة؛ لأنّ **«الأصل في العبادات بالنسبة إلىٰ المكلف التعبّد دون الالتفات إلىٰ المعاني، وأصل العادات الالتفات إلىٰ المعاني»**[6]، فالقاعدة المستمرَّة عندهم في جانب العبادات تقول: **«الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل»**[7]، والواضح أنّ تحفظ الفقهاء الوارد في تعليل العبادات راجع لأسباب احترازيّة، أبرزها أمران:

(١) ينظر: التفسير الكبير، ٢/ ٣٧٩، ونسبه الشاطبي إليه في الموافقات، ٢/ ٩.
(٢) المحصول، ٥/ ١٧٢-١٧٣.
(٣) المقرّي، القواعد، ١/ ٢٦٩، القاعدة ٧٢.
(٤) الموافقات، ٣/ ٢٨٥.
(٥) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٣).
(٦) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٥١٣.
(٧) المقرّي، القواعد، ١/ ٢٩٧، القاعدة (٧٤).

• **الأوّل**: لأجل إبعاد تعليل العبادات بالمصلحة المرسلة[1]؛ إذ من شأن المصلحة المرسلة أن تجعل الحكم مختلفا من وقت لآخر، ولا يجوز بناء العبادات علىٰ المصالح المرسلة[2].

• **الثاني**: لأجل سدّ باب القياس في العبادات؛ لأنّ «أكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص»[3]، وما كان كذلك فلا ينبغي تعليله ولا القياس عليه؛ إذ إنّ **«التحكّمات في- العبادات والمقدّرات- غالبة، واتّباع المعنىٰ نادر»**[4]، **فلا جرم أن يذهب كثير من الفقهاء إلىٰ الكفّ عن القياس في العبادات إلا إذا ظهر المعنىٰ ظهورا لا يبقىٰ معه شكّ**[5].

بيْد أنّ واقع النّصوص تشهد علىٰ تعليل جملة من العبادات، فقد علّل الله تعالىٰ وجوب إقامة الصلاة بقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[6]، وعلّل وجوب صيام رمضان بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[7]، وعلّل وجوب الحج بقوله: ﴿لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾[8]، وحيث نبحث في دلالة الخطاب علىٰ تعليل الحكم بالمعاني

---

(١) المصلحة المرسلة هي (الاستدلال المرسل)، وهي المصلحة التي ليس لها شاهد من الاعتبار أو الإلغاء في الشرع، وهي في اصطلاح الأصوليين – كما عرفها د.محمد البوطي، في ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (ص ٣٣٠)-: بأنّها «كلّ منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء»، وينظر بعض تعريفات الأصوليين لها: الجويني، البرهان، ٢/ ٧٢١، والغزالي، المستصفى، ٢/ ٤٨١، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٧٧.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٨٥.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٥١٥ ــ ٥١٦.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٣).

(٥) ينظر: المرجع السابق.

(٦) من الآية ٤٥، من سورة العنكبوت.

(٧) من الآية ١٨٣، من سورة البقرة.

(٨) من الآية ٢٨، من سورة الحج.

والمقاصد، فإنّ الخطاب الشرعي يشهد علىٰ تعليل العبادات كما المعاملات بما يدلّ علىٰ مقصود العبادة وبيان حِكْمتِها، ولا يلزم من تعقّل معاني العبادات استثمارها في باب القياس بدعوىٰ أنّ (القياس فرع التعقّل)؛ لأنّ بعض تصاريح العلل وإقناعاتها الخطابيّة لا يُنتفع بها في تعدية الأحكام؛ إذ يمكن أن تُعلّل لاختصاصها بمعنىٰ علىٰ ذلك المذاق المذكور، فيخصّها ويمنعها من التعدّي، **إنّما جرىٰ كشف القصد لبيان وجه الرحمة والمنفعة العاجلة أو الآجلة من تشريع الحكم**[1].

وعلىٰ أساس ذلك يصح لنا القول بأنّ تعقّل المعنىٰ وفهم المقاصد هو الغالب في كلّ أحكام الشريعة، وعدم التعقّل هو الاستثناء[2]، وأنّ مَن «أنكر ما اشتملت عليه الشريعة من المصالح والمحاسن والمقاصد التي للعباد في المعاش والمعاد، وجعل ذلك الشرع مجرّدَ إضافة من غير أن يكون من العلة والمعلول مناسبة وملاءمة،... فهو مخطئ ضال يُعلم فساد قوله بالضرورة، وبما اتّفق عليه العقلاء، مع دلالة الكتاب والسنة والإجماع علىٰ فساد قوله»[3]. وفي الجملة ينبغي «اليقين بأن أحكام الشريعة كلَّها مشتملةٌ علىٰ مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب علىٰ علمائها تعرُّفُ علل التشريع ومقاصده، ظاهرِها وخفيِّها، فإنّ بعض الحِكَم قد يكون خفيّاً، وإنّ أفهام العلماء متفاوتة في التفطُّن لها»[4].

بذلك تبيّن أنّ نظرية تعليل الشريعة تخدم بالأساس الدّلالة المقاصديّة للأحكام الشرعيّة علىٰ وجه الجملة والتفصيل، وذلك بطريق الدلالة اللفظيّة في معهودها العربيّ علىٰ المعاني الغائيّة من الأحكام، فـ «**لسان العرب هو المترجِم عن مقاصد**

---

(١) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٥).
(٢) ينظر: د/ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص٢١٦).
(٣) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٧٩-١٨٠.
(٤) ابن عاشور، مقاصد التشريع، (ص٢٤٦).

الشارع»[1]؛ لأنّ «المراد بمقاصد الشريعة: **الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها»**[2]، وذلك بالأساس مبنيّ علىٰ مبدأ تعليل الشريعة الكاشف عن أسرارها ومقاصدها.

٣- أنواع الدلالة المقاصديّة بطريق التعليل:

تتعدّد الدّلالة المقاصديّة بطريق التعليل بحسب مسلك التعليل، وبحسب المعنىٰ المعلّل من حيث الخصوص والعموم، وتفصيل هذين الاعتبارين في الآتي:

أوّلاً: أنواع الدلالة المقاصديّة بحسب مسلك التعليل: تتنوّع المقاصد بحسب هذا المسلك إلىٰ نوعين، هما:

النوع الأوّل: الدلالة المقاصديّة النصيّة: وذلك بدلالة اللفظ علىٰ العلّة نصّا أو إيماءً، تصريحا أو تعريضا، فالمقصد الشرعي فيه «واضح فيما نُبّه فيه علىٰ المعنىٰ تصريحا أو تعريضا، نُطقا وإيماءً»[3]، فهي من تضمّنات دلالة اللفظ الصريح الدالّ بوضعه علىٰ التعليل، أو بالإيماء الدالّ بلازمه علىٰ التعليل.

ومثال النص علىٰ العلّة: قول النبيّ ﷺ: **(إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)**[4]، فدلّت العلّة المصرّح بها علىٰ مقصود الشارع من الحكم، وهو خشية النظر إلىٰ المحذور،

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠١.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة، (ص٧)، وهذا التعريف للمقاصد باعتبار الغاية التعليليّة، وقد تُطلق المقاصد على المعنى باعتبار الغاية الطلبيّة، وهي قسيمة الوسائل في ثنائيّة (المقاصد والوسائل)، ومنه قول ابن سعدي في (بهجة قلوب الأبرار) (ص ٧٤): «الكبائر ما كان تحريمه تحريم المقاصد، والصغائر ما حرم تحريم الوسائل، فالوسائل كالنظرة المحرمة مع الخلوة الأجنبية، والكبيرة: نفس الزنا، وكربا الفضل – فهو وسيلة – مع ربا النسيئة فهو مقصد» .

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩١).

(٤) سبق تخريجه (ص٦٤٣) من هذه الدراسة.

«فَمَن أوجَبَ الاستئذان بهذا الحديث وأعرض عن المعنىٰ الذي لأجله شُرِع لم يعمل بمقتضىٰ الحديث، واستُدِلّ به علىٰ أنّ المرء لا يحتاج في دخول منزله إلىٰ الاستئذان لفقد العلة التي شرع لأجلها الاستئذان، نعم لو احتمل أن يتجدّد فيه ما يحتاج معه إليه شُرع له»[1].

ومثال الإيماء والتنبيه علىٰ العلّة: قول النبي ﷺ عن سؤر الهرة: (**إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**)[2]. فلم يُصرّح ﷺ بالعلّة المقصودة من الحكم، واكتفىٰ بالتلويح والإيماءة إليها بوصف التطواف، ووجه الإيماءة أنّ الوصف لو لم يكن علة لم يكن ذكره مفيداً[3].

النوع الثاني: **الدلالة المقاصديّة المستنبطة**: وذلك فيما ذكره الشارع من الأحكام ولم يذكر علته لا تصريحا ولا تلويحا، «فطريق التفطّن لعلته: ملاحظة عادته المألوفة في إثبات الأحكام ونفيها، كالواحد منّا إذا قال: اضرب فلانا لأنّه سرق مالي، فُهم سببه بنصّه، فلو قال لغلامه: اضرب فلانا واقتصر ولم يذكر سببه، ولكنْ علم الحاضرون أنّه قد شتمه، غلَب علىٰ ظنونهم أنّ الداعي له إلىٰ الأمر بالضرب شتمه، هذا إذا كان من دأبه وعادته مقابلة الإساءة بمثلها... **وكذلك معاني الأحكام تُعقل بمثل هذا الطريق، وكلّ ذلك يُستمدّ من موافقة معاني الشرع وملحوظاته من المصالح؛ لأنّه كما راعىٰ ضروبا من المصالح أعرض عن أنواع من المصالح**»[4]،

(١) ابن حجر، فتح الباري، ١١/ ٣٠.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، باب سؤر الهرة رقم (٧٥) (ص١٧)، والترمذي في سننه، باب ما جاء في سؤر الهرة رقم (٩٢) (ص ٣٣) وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه (المجتبى)، باب سؤر الهرة رقم (ص١٩) (ص٦٨)، وابن ماجه في سننه، باب الوضوء بسؤر الهرة رقم (٣٦٧) (ص ٨٢)، و، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني والحاكم، ينظر: الزيلعي، نصب الراية، ١/ ١٨٨.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٠٦.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩١-١٩٢).

فمتىٰ «نصّ الشارع علىٰ أمر وجب مراعاته، فإن فُقِد النص: تشوَّفنا إلىٰ درْك علة المنصوص وإثبات الحكم بها، فإن عجزنا: تشوَّفنا إلىٰ مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع»[1].

وحيث ثبت للفقهاء أنّ (**الأصل في الأحكام المعقوليّة والتعليل**) فقد اجتهدوا في تعليل الأحكام التي لم ينص الشارع علىٰ عللها، وذلك بقراءة المعاني المناسبة لدلالة النص، وإنّما تستبين المقاصد باستبانة المعاني الباعثة علىٰ الأحكام، **وضابط استنباط العلل والمقاصد بقراءة المعاني**: أن يكون «**علىٰ وجهٍ لا يخلّ فيه المعنىٰ بالنص، ولا بالعكس**، لتجري الشريعة علىٰ نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع»[2].

ومثاله:

- **النّهي عن صيام العيدين**: كما في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه-: (**أنّ رسول الله ﷺ نهىٰ عن صيامين، يوم الفطر والأضحىٰ**)[3]، فمنطوقه هو ترك إيقاع الصوم في العيد خصوصا، وعلّة النّهي المستنبطة من قصد الشارع هي خصوصيّة العيد في مشروعيّة الفطر بالأكل والشرب، فلا يُشرع الصوم فيه بحال[4].
- **النّهي عن وصال الصوم**: في قوله ﷺ: (**لا تواصلوا**) قالوا: إنّك تواصل، فقال: (**لست كأحد منكم، إني أبيت أُطْعَم وأُسْقَىٰ**)[5]، فمنطوقه ظاهر في النهي عن

(١) المرجع السابق، (ص٢٢٠).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٣٤ .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب صوم يوم النحر، (ص٣٢٠)، رقم ١٩٩٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب تحريم صوم يومي العيدين، (ص٤٦٣)، رقم ١١٣٨ .

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤١٣ .

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب الوصال، (ص ٣١٥) رقم ١٩٦١، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال، (ص ٤٤٨) رقم ٢٥٦٣.

الوصال سوىٰ النبي ﷺ، وعلته المستنبطة من النّهي هي الرّفق بالمكلّف؛ حتىٰ لا يَشرَع فيما لا يُحصيه ولا يدوم عليه، فإذا استطاع المكلّف الوصال دون ملل ولا كَلَل فله الوصال اتّباعا لقصد الشارع عند بعض أهل العلم؛ لأنّ مقصود النّهي راجعٌ لأمر مصلحي يدور الحكم معه، بخلاف النهي عن صوم يوم العيد فهو راجع إلىٰ قصد عدم إيقاعه في يوم العيد ذاته، فلا يُشرع فيه بحال؛ لذلك واصل الرسول ﷺ وواصل بعض الصحابة[1] عندما استطاعوه بلا ملل ولا كَلَل[2].

ثانيًا: أنواع الدلالة المقاصديّة من حيث الخصوص والعموم:

تتنوّع من هذه الحيثيّة إلىٰ دلالة خاصّة وأخرىٰ عامّة، وبيانهما بالآتي:

١- **الدلالة المقاصديّة الخاصّة**: وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، تكليفي أو وضعي[3]، فبعض الدّلالة المقاصدية تبحث «**الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها**»[4]، سواء كان ذلك في بحث مقصد جزئي، أو مقصد باب خاص من أبواب الفقه، وذلك مثل:

- المقصود من العقوبات في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾[5]،الردع والزجر وحفظ نظام الأمّة[6].
- والمقصود من توثيق الحقوق في مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ

---

(١) كما أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه، ٢/ ٣٣٢، عن أبي نوفل بن أبي عقرب قال: «دخلت على ابن الزبير صبيحة خمسة عشر من الشهر وهو مواصل»، صحّح الحافظ إسناده في الفتح، ٤/ ٢٥٦، وينظر: تلخيص الحبير، ٣/ ٢٨٣.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٣٩، و٣/ ٤١٣ -٤١٥، وابن حجر، فتح الباري، ٤/ ٢٥٦.

(٣) ينظر: د/ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص٢٠).

(٤) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (ص٢٠).

(٥) من الآية ١٧٩، من سورة البقرة.

(٦) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، (ص٥١٥).

مُسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾[1]، ضبطها وحفظها، وأداؤها عند الاحتياج إليها[2].

- والمقصود من الأمر بالنكاح في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[3]، هو حفظ النسل من الضياع والفرج عن الحرام[4].

ويُعنىٰ الفقهاء بهذا القسم من المقاصد؛ لأنّهم أهل التخصص في جزئيات الشريعة وفروعها، فيحدّدون المقاصد الجزئية في تفاصيل الأحكام بغية استثمارها في القياس عليها، ويعبّرون عنها بالعلّة، أو الحكمة، أو المعنىٰ، أو المناسب، أو غيرها؛ **لهذا فإنّ باب القياس الأصولي فرع من فروع الدلالة، وبالأخص مباحث مسالك العلّة التي هي بالأساس درس دلالي خالص**؛ لأنّها تبحث عن المراد والمعنىٰ الباعث للحكم في نصوص الشارع، فهي تكشف علّة الأصل ومعناه، وذلك جزء من الدلالة، فيُعتبر القياس من هذا الجانب كاشفا عن الدليل مفصحا عن الدلالة، لا دليلا بنفسه؛ وذلك لأنّ حاصل القياس هو التسوية بين الفرع والأصل حين «ينصّ – الشارع – علىٰ حكم لمعنىٰ من المعاني، ويكون ذلك المعنىٰ موجودا في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة علىٰ أن الحكم متعلّق بالمعنىٰ المشترك بين الأصل والفرع سُوِّي بينهما، وكان هذا قياسا صحيحا»[5]، فالقياس هو معقول اللفظ الذي جعله الغزالي ثالث طرق دلائل الألفاظ الذي يدلّ: بالصيغة، أو الفحوىٰ، أو المعقول، والمعقول «**هو الاقتباس الذي يُسمّىٰ قياسا**»[6]، ووظيفة القياس الدلاليّة تكمن في

(١) من الآية، ٢٨٢، من سورة البقرة.

(٢) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، (ص٥١٤).

(٣) من الآية، ٣، من سورة النساء.

(٤) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، (ص٤٤٢)

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٦.

(٦) المستصفى، ٣/ ٣.

فائدة القياس، وهي «**إبطال التّخصيص، وتعدية الحكم من المنصوص إلىٰ غيره**»[1]، فالقياس أبطل خصوصية دلالة الأصل المقيس عليه، وعمّمه علىٰ كلّ الصّوَر التي تشترك معه في العلّة.

٢- الدلالة المقاصديّة العامّة: وهي «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها»[2]، وذلك عن طريق «استقراء الأحكام الشرعية الكلية والجزئية في مختلف الوقائع والأبواب، واستقراء العلل والحكم التشريعية التي قَرَنها الشارع بكثير من الأحكام»[3]، حتىٰ يدلّنا هذا الاستقراء المُفصّل علىٰ مقاصد الشريعة العامّة والمطّردة في معظم أحكامها. كما إذا تدبّرنا المقاصد العامة الآتية:

- قصد إجلال الله تعالىٰ وتعظيمه ومهابته في العبادات كلّها.
- قصد رفع الحرج عن الشريعة وأحكامها.
- قصد منع الغرر والجهالة وإبطالهما في المعاملات والعقود.
- قصد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض.
- قصد قاعدة سدّ الذرائع إلىٰ الحرام.

وقد استدلّ العلماء علىٰ هذه المقاصد العامّة باستقراء جزئيات الشريعة وفروعها، واستنتاج ترتيب الأحكام علىٰ وَفقها، وانطوائها عليها، قطعا أو ظنّا[4]،

---

(١) المرجع السابق، ٣/ ٤٢٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، (ص٢٥١).

(٣) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (١٩٩).

(٤) ينظر: العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ٢/ ١٢٥، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٨-٦٠، وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص١٩١-١٩٢).

«حيث لم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد علىٰ دليل مخصوص، ولا علىٰ وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكلّ نوع من أنواعه، حتىٰ ألفوا أدلة الشريعة كلّها دائرة علىٰ الحفظ علىٰ تلك القواعد»[1].

ومعرفة المقاصد العامة من أهمّ ما يُستعان به علىٰ فهم خطاب الشارع وتطبيقه علىٰ الوقائع، فكثير من الوقائع قد لا يتناولها النّص، وتمس الحاجة إلىٰ معرفة أحكامها بروح النّص ومعقوله، فيحكم المجتهد عليها بما استقراه من المقاصد الشرعية العامّة؛ إذ إنّ الخاص يشمله العامّ، حتىٰ لا يُفتقر إلىٰ دليلٍ خاص علىٰ خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها تحت عموم المعنىٰ المستقرىٰ[2].



(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٨٢.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٦٥، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٩٨).

المطلب الثاني:

الدلالة المقاصدية بطريق تحقيق المصلحة:

١- المراد بالمصلحة، وعلاقتها بالمقاصد:

المصلحة تعني في تعريفها النفعي: (**جلب المنفعة ودفع المضرّة**)، وقد نقده الغزالي بقوله: «ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة: (**المحافظة علىٰ مقصود الشرع**)،...»[1]، كذلك عرّف الطوفي المصلحة علىٰ وزان تعريف الغزالي بأنها: «**السبب المؤدي إلىٰ مقصود الشارع عبادةً أو عادة**»[2]، وفسّر الزركشي جملة (المحافظة علىٰ مقصود الشارع) المؤكّد عليها في تعريف المصلحة بقوله: «**المصلحة هي: المحافظة علىٰ مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق**»[3]، فأدخل عنصر (دفع المضرة والمفسدة) في المصلحة، بأنّه السبيل إلىٰ المحافظة علىٰ مقصود الشارع.

فالمصلحة في تعريفها الشرعي ينبغي أن تكون خادمةً للإرادة الشرعيّة، محافظةً علىٰ مقاصده في إقامة الحقّ والعدل وقيام النّاس بالقسط، «**فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثَمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره**»[4]، فأحكام الشريعة جاءت بجلب المصالح ودرء المفاسد في كلّ ما يهمّ

(١) المستصفى، ٢/ ٤٨١ – ٤٨٢.
(٢) التعيين في شرح الأربعين، (ص٢٣٩).
(٣) البحر المحيط، ٤/ ٣٧٧.
(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٥١٣، وينظر: الطرق الحكمية، (ص٣٨).

الناس، خاصة في الأمور المتجددة الحادثة، فلا يلزم أن يكون الاستدلال للمصلحة من نصوص الشرع ومنطوقه، بل يكفي أن تُطاوع النّصوص ويسعها فحواها ومقتضاها؛ لأنّ «الواجب الذي لا يجوز غيره أن يحصل مقصود الله ورسوله ﷺ وتبطل مقاصد المُتحيّلين المخادِعين، كما يُعلم قطعا أنّه إنّما حرم الربا لمن فيه من الضرر بالمحاويج، وأنّ مقصوده إزالة هذه المفسدة، فإذا أُبيح التحيّل علىٰ ذلك كان سعيا في إبطال مقصود الشارع وتحصيلا لمقصود المرابي»[1].

لقد أراد الأصوليون تمتين علاقة المصلحة بعلم المقاصد بدلالة أحدهما علىٰ الآخر، فمتىٰ ذُكر أحدهما استلزم الآخر، بمعنىٰ أنّ المصلحة التي هي بمعنىٰ جلب المنفعة ودرء المفسدة يجب أن تُضبط بتفسير الشارع لقصد (**التحصيل**) في جلب المنافع، ولقصد (**الإبقاء**) في درء المضار، وبهذا الصدد يقول الغزالي: «والمصلحة ترجع إلىٰ رعاية أمر مقصود، أما المقصود فينقسم إلىٰ ديني ودنيوي، وكل واحد ينقسم إلىٰ تحصيل وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، يعني أن ما قصد بقاؤه فانقطاعه مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة، فرعاية المقصود حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل علىٰ سبيل الابتداء»[2].

وينبغي تفسير الألفاظ المطلقة بلا قانون ولا ضوابط لمعانيها علىٰ هذا الأساس من الارتباط ما بين المصلحة وعلم المقاصد، وذلك « كالعدل والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات»[3]، فهذه المعاني الكلية المطلقة يجب ضبطها بالمصلحة المحافظة علىٰ مقصود الشرع فيها، فتنضبط دلالة (الخير والمعروف والعدل) المطلقة في مثل

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/ ١٠٤

(٢) ينظر: شفاء الغليل (ص ١٥٩).

(٣) الموافقات (٣/ ٢٣٥).

قوله تعالىٰ: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[2]: بالمعاني الجالبة للمنافع الدّارئة للمفاسد، بحسب تحقيق قصد الشارع الهادف لإقامة الدنيا لصالح الأُخْرىٰ[3].

٢- دلالة مسلك المناسب (المصلحة) على مقصود الشارع:

أكثر مباحث الأصوليين عناية بتأصيل الدلالة المصلحيّة هو مبحث (المناسب) من مسالك العلّة، ويعني: «**درك العقل السليم كون ذلك الوصف – في اللفظ– سببا مفضيا إلىٰ مصلحة من المصالح، لرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف**»[4]، فـ(المناسب) اجتهاد عقلي يستنبط المقاصد الشرعيّة من أدلة الأحكام، وبذلك عرّفه أبو زيد الدبوسي بقوله الشهير: (**ما لو عُرض علىٰ العقول تلقّته بالقبول**)[5]، فالعقل السليم هو محكّ النظر في استخلاص مناسبة الأحكام لعللها ومقاصدها.

ولأنّ العقول تختلف في التلقّي والقبول، وفي استمزاج المناسب، فإنّ الأولىٰ ضبط المناسب بأن يكون «**معنىٰ معقولا ظاهرا في العقل**»[6]، وأن يكون «عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم علىٰ وَفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم،... وسواء أكان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة»[7]، وكون المناسب اجتهادا عقليّا لم يمنعه أن يكون دلالة لفظيّة، فـ«هو غير خارج عن وضع اللغة، لما بينه وبين الحكم من التعلّق والارتباط، وكلّ ما له تعلّق

---

(١) من الآية ٧٧، من سورة الحج.

(٢) من الآية ٩٠، من سورة النحل.

(٣) ينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي، د/ أحمد الريسوني (ص٢٦١ – ٢٦٢).

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٨٢.

(٥) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٣/ ٣٥٢، والمحبوبي، التوضيح مع التلويح، ٢/ ١٢٧.

(٦) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٤٣).

(٧) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٧٠، وكذلك التزمه ابن الحاجب في مختصره، ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٣/ ١٠٨.

بغيره وارتباط فإنّه يصح لغة أن يقال: إنه مُنَاسِب له»[1]؛ لأنّ «المعاني إذا ظهرت مناسبتها، فلا تنفك عن التفات الشرع إلىٰ جنسها في غالب الأمر»[2].

ويُعدّ المناسب بمعناه الواسع هو الذخيرة الكبرىٰ لتعليل أحكام الشريعة وبيان مقاصدها، كما قال الشاطبي: «إنّ الشارع توسّع في بيان العلل والحِكم...، **وأكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عُرض علىٰ العقول تلقته بالقبول**»[3]، فالمناسب دالّ علىٰ قصد الشارع لا محالة، كما نصّ علىٰ ذلك الغزالي وقال: «جميع أنواع المناسبات ترجع إلىٰ **رعاية المقاصد**، وما انفكّ عن رعاية مقصود فليس مناسبا، وما أشار إلىٰ رعاية أمر مقصود فهو المناسب»[4]، وذلك لّأنه ثبت «من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه، ومجاريه ومباعثه، أنّه عليه السلام كان يتّبع المعاني، ويُتْبع الأحكامَ الأسبابَ المُتقاضِيةَ لها من وجوه المصالح»[5].

وبلا شكّ فإنّ دلالة المناسب علىٰ مقصود الشارع تختلف باختلاف مراتب المناسبات في الظهور، فما كان في رتبة الضروري فدلالته قطعيّة، كمناسبة حفظ النفوس لعلّة القصاص، وما كان في رتبة الحاجي فدلالته ظاهرة ويلتحق بالضروري، كمناسبة حفظ حقّ الصغيرة في تسليط الولي علىٰ تزويجها، فهو حاجة لا تُرهق إليه ضرورة، وما كان برتبة التحسيني فهو مطلوب من باب التكملة والتبعيّة، كمناسبة ضعف حال الرقيق ونزول قدره لحكم سلبه أهليّةَ الشهادة، وليس إلىٰ سلبها ضرورة ولا حاجة، إنما تحسين، ولو قُبلت في حال العدالة لكانت كقبول روايته وفتواه[6].

---

(١) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٧٠.
(٢) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٥٣).
(٣) الموافقات، ٢/ ٥٢٣.
(٤) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٥٩).
(٥) المرجع السابق، (ص١٩٠).
(٦) ينظر: المرجع السابق، (ص١٦٣-١٦٩).

فالمناسب ومراتبه دالّ علىٰ مقصود الشارع ومرتبط به؛ لهذا سمّاه بعض الأصوليين بـ (**رعاية المقاصد**)، وقال: «وهو عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه. وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة»[1]، وقال الطوفي في شأن المناسب: «واستقصاء القول فيه من المهمّات؛ لأنّ عليه مدار الشريعة، بل مدار الوجود، إذ لا موجود إلا وهو علىٰ وَفْق المناسبة العقلية، لكنّ أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور»[2]، وقال أحد المعاصرين: «**فمن الحديث عن المناسب وحقيقته وأقسامه ومراتبه: نشأ علم المقاصد بقضّه وقضيضه**»[3]، وسأترك التمثيل علىٰ المناسب للعنصر الآتي، فالمصلحة والمناسب يتناوبان في التأصيل والتمثيل عند الأصوليين.

٣- تطبيقات دلاليّة على الدلالة المقاصدية بطريق تحقيق المصلحة:

يُعتبَر علم المقاصد من العلوم المفتقرة إلىٰ التأصيل المشفوع بكثير من التطبيق؛ لأنّ إقامته علىٰ أصوله ضروريّ للمّ شعثه وترتيب موارده، والتمثيل له أكثر ضرورة لاستيضاح أصوله وفهم مغازيه، فلا ينبغي بحال في علم المقاصد عزل التنظير عن المثال، فلا يكتمل أحدهما إلا بمؤاخاة الآخر، ولعلّ التطبيقات التاليّة تفي ببيان الدلالة المقاصديّة بطريق المصلحة:

١- قول الرسول ﷺ: (**لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار**)[4]، قال بعض الفقهاء: المقصود من العدد هو تحقيق الإنقاء، فالعدد لا مفهوم له، فمتىٰ أنقت فإنّها

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ١٨٦.

(٢) شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٨٢.

(٣) د/ يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيميّة، (ص٧١).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، (ص١٢٥)، رقم ٦٠٦.

تجزئ ولو كانت أقلّ من ثلاثة أحجار؛ لتحقيق مصلحة الاستنجاء المقصودة من العدد[1].

٢- قوله ﷺ: (**طلب العلم فريضة على كلِّ مسلم**) [2]، فقد فسّر العلماء المقصود من فريضة العلم هو الكفاية منه في العلم والتعليم، فتكون فريضته بحسب ما تقتضيه المصلحة الشرعية من الفرض العيني أو الكفائي أو الندب إليه[3]، بمعنى أنّ «النّظر المصلحي اقتضى أن تعليم الناس قد يكون فرض عين، وقد يكون فرض كفاية، وكما يكون واجباً، قد يكون مندوباً، وذلك حسب العلم ودرجته، وحسب المتعلِّم ومدى حاجته»[4].

٣- قوله ﷺ: (**لا يبع حاضر لبادٍ**)[5]، فقد فسّر بعض العلماء بأنّ مقصود النّهي فيه هو دفع الإضرار بالناس بتحصيل مصلحة رخص الأسعار ودرء مفسدة الغلاء، وإذا انتفت مفسدة هذا البيع جاز، كما قال العز بن عبد السلام: «بيع الحاضر للبادي ليس

---

(١) وهو مذهب أبي حنيفة ومالك، ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ١/ ١٩، وابن نجيم، البحر الرائق، ١/ ٢٥٢، وابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ١/ ١٥٩، والحطاب، مواهب الجليل، ١/ ٢٩٠، والنووي، المجموع، ٢/ ١٠٤.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، في المقدمة منه، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم (ص٥٦)، رقم ٢٢٤. قال عنه ابن عبد البر في الجامع، ١/ ٦٩: يروى عن أنس من وجوه كثيرة، كلها معلولة لا حجة في شيء منها عند أهل العلم من جهة الإسناد، وضعف أحمد والبيهقي إسناده، وقال إسحاق بن راهويه: إنه لم يصلح، أما معناه فصحيح، وجعله ابن الصلاح مثالاً للمشهور غير الصحيح، وقال العراقي: صحح بعض الأئمة بعض طرقه. وقال المزي: إن طرقه تبلغ درجة الحسن. ينظر: السخاوي، المقاصد الحسنة، (ص ٣٢٧)، والعجلوني، كشف الخفاء، ٢/ ٤٣، وتعليق العراقي على إحياء علوم الدين، ١/ ١٦.

(٣) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ١/ ٩٢-والشاطبي، الموافقات، ١/ ٢٨٢.

(٤) د/ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص ٢٨٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب: هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، (ص ٣٤٥) رقم ٢١٥٨، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي (ص ٦٦٠) رقم ٣٨٢٤.

منهيًا عنه لعينه، وإنما النهي عن الإضرار بالناس»[1]، فالنهي ليس عامًا، بل هو خاص في حصول الضرر؛ «لأن النهي لمعنىً في غير البيع وهو الإضرار بأهل المصر»[2].

٤- قوله ﷺ: **(إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرزاق، وإني لأرجو أن ألقىٰ الله وليس أحدٌ منكم يُطالبني بمظلمة في دم ولا مال)** [3]، فقد اتّفق الفقهاء في الجملة علىٰ كراهية التسعير، وأنه لا يجوز بدليل هذا الحديث[4]، واستنبط كثير من الفقهاء أنّ مصلحة المنع من التسعير هي دفع الإضرار بالمُلّاك، وإذا أضرّ أربابُ السلع في رفع الأسعار وصارت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير فإنه يجوز باقتضاء المصلحة وقصد الشارع[5].

٥- قوله ﷺ: **(اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم)**[6]، فدلالة الحديث قاضية بوجوب التسوية بين الأولاد في النفقة والعطاء، وذلك لمقصد التأليف بالعدل بينهم، وإذا اقتضت المصلحة المقاصديّة تخصيص بعض الأولاد بالهبة أو الوقف في حال

---

(١) قواعد الأحكام، ٢/ ٣٣.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ٥/ ٢٣٢، وهو مذهب الحنفية ورواية عن أحمد، ينظر: نفس المرجع، وابن قدامة، المغني، ٦/ ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في التسعير (ص ٥٢٦) رقم (٣٤٥١)، والترمذي في سننه، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير (ص ٣١١) رقم (١٣١٤)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب من كره أن يسعِّر، (ص ٣٧٨) رقم (٢٢٠٠)، وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص، ٣/ ٣٢: «أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي والبزار وأبو يعلى، وإسناده صحيح على شرط مسلم، وقد صححه ابن حبان والترمذي».

(٤) ينظر: ابن هبيرة، اختلاف الأئمة العلماء، ١/ ٤١٣.

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٨/ ١٠١، ١٠٥، والزيلعي، تبيين الحقائق، ٦/ ٢٨، ومحمد صديق خان، الروضة الندية، ٢/ ٢٢٠.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة، باب الإشهاد على الهبة، (ص ٤١٨)، رقم ٢٥٨٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، (ص ٧١٠)، رقم ٤١٨١.

اختصاصه لحاجة أو زمانة ونحو ذلك جاز للمصلحة الراجحة الموافقة لمقصود الشارع في فتوىٰ الإمام أحمد[1].

٦- قوله ﷺ **(الأئمة من قريش)**[2]، فقد قرأ كثير من الفقهاء الحديث قراءة مصلحيّة مقاصديّة، وعلّل مقصد الشارع بحصر الأئمة بقريش «لاعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفُرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملَّة وأهلها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبةً في العرب... فإذا ثبت أنّ اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلبة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة علىٰ مَن معها لعصرها... **فإذا خلا العصر من هذه السمة من قريش ساغ تنصيب خليفة ممّن هو ذو عصبية وغلبة من غيرهم**»[3]؛ وذلك لأنّ «العصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيّات، وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحدٍ منها حكم يخصُّه لطفاً من الله بعباده»[4].

٤- دوران الأحكام مع مقاصدها المصلحيّة:

من مُسلّمات الأصول أن الأحكام الشرعيّة تدور مع المقاصد المعلّلة بها، فـ«إذا علّق الشارع حكماً بسبب أو علة زال ذلك الحكم بزوالها، كالخمر علق بها وجوب

---

(١) ينظر: ابن قدامة، المغني، ٨/ ٢٥٦.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٣/ ١٨٣، والنسائي في الكبرى، ٣/ ٤٦٧، من حديث أنس بن مالك، والحاكم في المستدرك، ٤/ ٧٥ ــ ٧٦، والبيهقي في سننه، ٨/ ٢٢٥، من حديث علي بن أبي طالب، وقال عنه ابن حجر في التلخيص: ٤/ ٨٤: «وقد جمعت طرقه في جزءٍ مفرد عن نحو من أربعين صحابياً... واختلف في وقفه ورفعه، ورجح الدارقطني في العلل الموقوف، ورواه ابن أبي عاصم عن أبي بكر بن أبي شيبة من حديث أبي برزة الأسلمي، وإسناده حسن».

(٣) ابن خلدون، المقدمة (ص ١٨٢) بتصرف بسيط.

(٤) المرجع السابق، (ص١٩٦).

الحدّ لوصف الإسكار، فإذا زال عنها وصارت خلاً زال الحكم،...وكذلك السَّفه والصغر والجنون والإغماء تزول الأحكام المعلقة عليها بزوالها، **والشريعة مبنية علىٰ هذه القاعدة**»[1].

وأساس دوران الحكم مع علّته متأسّس علىٰ أنّ المقصد واحد لم يتغيّر، والحكم متغيّر بحسب تغيّر الطريق إلىٰ المقصد؛ لأنّ العلّة المصلحيّة تهدف إلىٰ المحافظة علىٰ مقصود الشارع، فإذا اقتضىٰ مقصود الشارع تغيّر الحكم في الأحكام المصلحيّة أو العرفيّة فإنّ الحكم يتغيّر من باب تغيّر الوسائل للمحافظة علىٰ الغايات والمقاصد، وحيث جوّز الشارع بناء الأحكام علىٰ المعاني التي فهمناها من شرعه فقد وجب دوران الحكم مع المعنىٰ حيثما دار[2]؛ لأنّ «الأحكام إنما تختلف بحسب اختلاف العلل والمعاني»[3]؛ ولأنّ «الاعتبار في الجمع والفرق إنما هو في المعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام وجوداً وعدماً»[4]. وهذا جانب كبير من جوانب عمل القاعدة الفقهيّة: **(لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان)**[5].

---

(١) إعلام الموقعين، ٥/ ٥٢٨ – ٥٢٩.

(٢) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩٠).

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ٢/ ٢٨٦.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ٢٧٨.

(٥) القاعدة بهذه الصياغة أثبتتها مجلة الأحكام العدليّة (العثمانية) ص ٩١، مادة رقم (٣٩)، وهي كذلك عند أبي سعيد الخادمي في خاتمة مجامع الحقائق، ص(٤٦)، وضبطها بعض المعاصرين بصياغة: (لا ينكر تغير الأحكام لاجتهادية المبنيّة على المصلحة والعرف بتغير الزمان)، ينظر: د/ علي الندوي، القواعد الفقهية، (ص١٨٥)، وهي قاعدة ذات جذور في التراث الفقهي، فقد ذكرها الفقهاء بعدة صياغات، منها: صياغة ابن عبد الهادي الحنبلي في القواعد الكلية من خاتمة مغني ذوي الأفهام (ص٥٢٢)، بلفظ: (تغير الحال، يغيِّر الأحكام)، وقول ابن عابدين الحنفي في حاشيته، ٢/ ٦٠١، بلفظ: (قد تتغير الأحكام لاختلاف الزمان في كثير من المسائل على حسب المصالح).

قال الشاطبي: «إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترىٰ الشيء الواحد يُمنع في حالٍ لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز»[1]، وقال – أيضا-: «والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلىٰ خطاب الشارع – وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات، حتىٰ يكون الانتفاع المُعيّن مأذونـًا فيه في وقت، أو حال، أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان علىٰ غير ذلك، **فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة: أنّ الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع؟**»[2].

وتعدّ المصالح من المنافع؛ لهذا تكتسب التغيّر المتصوَّر في حالها ووضعها، فالمنافع ذات مرونة في ماهيتها، ومتغيرة بطبيعتها، حتىٰ لا تبقىٰ زمانين علىٰ حال واحدة، بخلاف الأعيان التي هي أصلب حالاً، وأبقىٰ زمانـًا، «**فلا معادلة بين الأعيان والمنافع**، فالمنافع أعراض لا تبقىٰ زمانين، ولا تقوم بنفسها، والأعيان جواهر تبقىٰ أزمنة، وتقوم بنفسها، **وما بين ما يقوم بنفسه وما لا يقوم بنفسه تفاوت عظيم**»[3].

* * *

(١) الموافقات، ٢/ ٥٢٠.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٦٦.

(٣) النسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٢٢٥.

المطلب الثالث:

الدلالة المقاصديّة بطريق الفحوى

تناولنا في المبحث السابق دلالة (الفحوىٰ) ضمن دلالة غير المنظوم، المعروف بالمفهوم عند جمهور الأصوليين، ولن نكرر دراسة المنهج الأصولي لدلالة الفحوىٰ في هذا المبحث، إنّما من اللازم أن نبيّن صلة دلالة الفحوىٰ بالدلالة المقاصديّة، فإنّ الفحوىٰ هو (**ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه**)[1]، بل دلالته بمقاصد الكلام وإيماءاته، كما يقصد المتكلّم إفهام الكثير من القليل في منع التأفيف في وجه الوالدين، فنفهم أن القصد منع التأفيف وكلّ ما هو مثله وأكثر منه، فالذّهن ينتقل من فهم اللفظ إلىٰ لازمه بواسطة الدّلالة المقاصديّة[2]؛ لأنّ الفحوىٰ عبارة عن «فهم غير المنطوق به من المنطوق، **بدلالة سياق الكلام ومقصوده**»[3]؛ وذلك لأنها من باب: «ما يُقتبس من الألفاظ لا من حيث الصيغة، بل من حيث فحواها وإشارتها»[4].

وإذا تذكّرنا أنّ دلالة الفحوىٰ (غير المنظوم) التي تتضمّن: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة، ودلالة المفهوم بقسميها الموافقة والمخالفة يُشترط فيها كلها قصد المتكلّم قصدا أصليا أو تبعيّا؛ حتىٰ يستقيم الاستدلال بها[5]،

(١) الإحكام، ٣/ ٦٤.

(٢) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١١.

(٤) المرجع السابق، ٣/ ٤٠٢.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٤.

فإنّ هذا الاشتراط يجعل هذه الدلالات من الدلائل المقاصديّة، بمعنىٰ أنّ دلالتها استبانت بطريق سبر مقاصد الكلام وفحواه. فلا جرم بعد ذلك أن تكون دلالة الفحوىٰ منشطا من مناشط الدلالة المقاصديّة عند الأصوليين. وهذا يتبيّن ببعض الأمثلة:

١- الدلالة المقاصدية في (دلالة الاقتضاء): كمثل دلالة قوله تعالىٰ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾[١]وقوله تعالىٰ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[٢]،فقد دلّ مقصود الشارع من مثل هذا الخطاب بأنّ مراد الآية الأولىٰ هو تحريم الوطء، والثانية تحريم الانتفاع[٣].

٢- الدلالة المقاصديّة في (دلالة الإيماء): كمثل قوله ﷺ: (من مسَّ ذكره فليتوضأ)[٤]، فإنّ اقتران الفاء بالحكم أومأ إلىٰ أن علية الحكم هو مسّ الذكر، وأن هذا هو مقصود الشارع، وعليه يجب إدراك مقصود الشارع في التعليل والقياس وبناء الأحكام[٥].

٣- الدلالة المقاصديّة في (دلالة التنبيه): كمثل قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[٦]،فالنهي عن التأفيف دلّ علىٰ أن قصد الشارع صيانة الوالدين عن أيّ أذيّة، بداية من التأفيف والتعبيس وما فوقهما من هجر الكلام وخشن الفعال[٧].

(١) من الآية ٣، من سورة المائدة.
(٢) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.
(٣) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٨.
(٤) سبق تخريجه (ص٧٥٩) من هذه الدراسة.
(٥) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٦٢.
(٦) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.
(٧) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦١.

بهذا الأمثلة الموجزة اتضحت الدلالة المقاصديّة بطريق الفحوىٰ، وقد أغنىٰ المبحث السابق عن بيان المنهج الأصولي لدلالة الفحوىٰ وبيان معالمها، إنّما المقصود هنا الإشارة إلىٰ صلتها بالدلالة المقاصديّة.

* * *

الفصل الرابع

أثر علم الدلالة الأصولية في حفظ الشريعة

ويشتمل علىٰ مبحثين:

المبحث الأول: أثر علم الدلالة الأصولية في حفظ كليات الشريعة وثوابتها

المبحث الثاني: أثر علم الدلالة الأصولية في تنمية العلوم الفقهيّة والعربية

المبحث الأول

أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ كليات الشريعة وثوابتها

ويشتمل علىٰ أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ قطعيّات الشريعة

المطلب الثاني: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ ظواهر الشريعة

المطلب الثالث: أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ عموم الشريعة

المطلب الرابع: أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ وسطية الشريعة

المطلب الأول:
أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ قطعيّات الشريعة

١- المراد بقطعيّات الشريعة:

قطعيّات الشريعة هي: **(ما وجب اعتقاده والعمل به قطعا، ولم يُجز اعتقاد نقيضه ولا جوازه، وإنْ محتملا)**[1].

ويجمع الإمام الشافعي القطعيَّ في قوله: «كلّ ما أقام الله به الحجة في كتابه أو علىٰ لسان نبيّه ﷺ منصوصـاً بيّنـاً: لم يحل الاختلاف فيه لِمَن عَلِمه»[2]؛ لأنّه «الشّرع العامّ الذي يجب علىٰ جميع المسلمين اتّباعُه عملا وقضاءً»[3]، ممّا «لا بدّ للنّاس منه، من العلم ممّا يجب عليهم ويحرم ويباح، فهو معلوم مقطوع به»[4]، ويشتمل علىٰ «ما ثبت عن الرسول ﷺ من الكتاب والسنة، ممّا يجب علىٰ الأوّلين والآخرين اتّباعُه، ومَن لم يلتزم هذا الشرع أو طَعَن فيه أو جوّز لأحدٍ الخروج عنه فإنّه يُستتاب...»[5]، ويسمّي ابنُ تيميّة القطعيّ بـ **(الشرع المنزّل)**، الذي لا يجوز لأحد خلافه، يقابله **(الشّرع المؤوَّل)**، وهو آراء المجتهدين في الأحكام الظنّية التي يجوز الاجتهاد فيها[6].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٦١٦.

(٢) الرسالة/ (ص٥٦٠).

(٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/ ٨٨.

(٤) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٨.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٥٠٧، بتصرف بسيط.

(٦) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٦٨، والنبوات، ١/ ٣٢٩.

والقطع الدّلالي في الألفاظ يعنىٰ جزمَ المُكلّف بدلالة اللفظ علىٰ معناه، كما فسّر الشاطبي القطعيّ بأنّه الذي «لا يفتقر إلىٰ بيان»[1]، فالمسلم يقطع بقطعيات الشريعة تصديقا وعملا، إيمانا وإسلاما، كما وصف الله تعالىٰ المؤمنين بالقطع وعدم الريبة في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾[2]،أي: «ثمّ لم يشكُّوا في وحدانية الله، ولا في نبوّة نبيه ﷺ، وألزم نفسه طاعة الله وطاعة رسولهﷺ، والعمل بما وجب عليه من فرائض الله بغير شكّ منه في وجوب ذلك عليه»[3]، فأخص خصائص القطعيّ هو نصيّة دلالته بلا احتمال، وحتميّة اعتقاده وامتثاله بلا إشكال، فـ «كلّ ما عُلم قطعًا من دين الله، فالحقّ فيه واحد وهو المعلوم، والمخالف فيه آثم، ثم يُنظر: فإنْ أنكر ما عُلم ضرورة من مقصود الشارع، كإنكار تحريم الخمر، والسّرقة، ووجوب الصلاة، والصوم، فهو كافر؛ لأنّ هذا لا يصدر إلاَّ عن مكذِّب بالشرع»[4].

وتشتمل القطعيّات الشرعيّة علىٰ الأحكام التاليّة:

١- **المحكمات الاعتقاديّة**: من الأخبار الواردة في الكتاب والسنّة، والتي تجري مجرىٰ التوحيد وتصديق الرسل، ممّا لا يجوز فيه النّسخ ولا التبديل، فتلك نصوص قطعيّة يجب اعتقادها وتصديقها علىٰ المراد الظاهر منها قطعا[5].

٢- **المحكمات الفقهيّة**: كما فصّل بعضها الغزالي في قوله: «وأمّا الأحكام الفقهية فالقطعية منها: وجوب الصلوات، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقة، والشرب- الخمر-...»[6].

---

(١) الموافقات، ٣/ ١٨٤.
(٢) من الآية ١٥، من سورة الحجرات.
(٣) تفسير الطبري، ٢٦/ ١٦٥.
(٤) الغزالي، المستصفى، ٤/ ٣٢.
(٥) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٣٥٨.
(٦) المستصفى، ٤/ ٣٢.

٣- **أصول الفضائل والأخلاق**: مثل: «الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك»[١].

٤- **مواضع الإجماع المتواتر**: ف «الإجماع حجة قاطعة»[٢]، فلا يحلّ مخالفته؛ لأنّ «في الاجتماع من القوّة ما ليس للافتراق؛ ولأجله أفاد التواترُ القطعَ»[٣]؛ ولأنّ إطباق العلماء علىٰ الحكم أورث القطع واليقين، ومَنَع من شواغب الظنّ والاحتمال، وكلّ الفقهاء إلّا ما شذّ ونَدَرَ يعتقدون أنّ «الإجماع حجةٌ مقطوع عليها، يجب المصير إليها، وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمَّةُ علىٰ الخطأ»[٤].

٥- **القواعد الكليّة**: والتي استقراها العلماء في مواضع مستفيضة، واطّردت في أكثر أبواب الشريعة، حتّىٰ أفادت قطعيّة قصد الشارع في بناء الأحكام عليها، كقاعدة **(لا ضرر ولا ضرار)**، فإنّ حكمها «داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنىٰ، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات»[٥].

٢- حفظ القطعيات الشرعيّة بأثر قطعيّة اللغة:

عُني علماء أصول الفقه في حفظ القطعيات الشرعيّة وهم يدرسون أبوابه عموما، وباب الدّلالة منه خُصَوصا، وأوّل ما عالجه الأصوليّون في سبيل حفظ

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٨٤.

(٢) الجويني، البرهان، ١/ ٤٣٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ، ١/ ٢٨.

(٤) أبو يعلى، العدة، ٤/ ١٠٥٨، وينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ص٤٣٥)، والبغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٣٩٧، والشيرازي، شرح اللمع، ٢/ ١٠٦٤، وأصول السرخسي، ١/ ٢٧٩، والغزالي، المستصفى، ٢/ ٣٢٠، والقرافي شرح تنقيح الفصول، (ص٣٣٨).

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٨٥

قطعيّات الشريعة هو إثبات صلاحيّة اللغة لإفادة القطع؛ إذ هي الوسيلة النّاقلة لقطعيّات الشريعة، فكان لزاما علىٰ الأصوليين تأصيل قطعيّة الدلالة اللغويّة، ومعالجة الشكوك الواردة عليها؛ حتىٰ يستقيم الاستدلال باللفظ الدال علىٰ قطع الشريعة والجزم في محكماتها، فلم يتردّد جمهور الأصوليين في إمكان دلالة اللغة علىٰ معانيها دلالة قطعيّة، ومن أقوالهم في ذلك:

١- قول الآمدي: «إنكار القطع في الّلغات علىٰ الإطلاق يُفضي إلىٰ إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية؛ لأنّ مبناها علىٰ الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها، وذلك كفر صراح»[1].

٢- قول القرافي: «والألفاظ اللغوية قد تفيد القطع، وإنكار ذلك قدح في قواطع الكتاب والسنة، وهو بيْن كفرٍ وبدعةٍ»[2].

٣- قول المرداوي: «والأدلة القولية قد تفيد اليقين، يعني: تفيد القطع بالمراد، وهذا الصحيح الذي عليه أئمّة السّلف وغيرهم»[3].

ويُعدّ الإمام الفخر الرازي أبرز المشكّكين في إفادة الدلالة اللفظيّة اليقين، كما يقول: «**إن التمسّك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين البتّة**»[4]، وعدّه ابن تيمية بهذا الرأي قد «ابتدع قولا ما عُرف به قائل مشهور غيره»[5]، وقد استبعد الرازي قطعيّة الدّلالة اللغويّة لأنّها متوقّفة علىٰ مُقدّمات عَشَرة كلّها ظنيّة، وهي «أنّها مبنيّة علىٰ نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز،

(١) الإحكام، ٢/ ١٤٥.

(٢) نفائس الأصول، ٣/ ٣٤٨.

(٣) التحبير شرح التحرير، ٢/ ٧١١.

(٤) المحصول، ٤/ ٤٩.

(٥) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٤١.

وعدم الإضمار، وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلي، **وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والموقوف علىٰ المظنون مظنون، وإنّما ثبت هذا ظهر أن الدّلائل النقليّة ظنية...**»[1]، والنّتيجة عند الرازي وأتباعه أنّ الأدلّة اللفظيّة «تفيد القطع إن اقترنت بها قرائن مشاهدة، أو معقولة كالتواتر، ولا تفيد اليقين إلا بعد تيقّن الأمور العشرة (السّابقة)..»[2].

وقد ناقش الأصوليون مغالاة الرازي وأتباعه في عدم الوثوق بقطعيّة الدلائل اللفظيّة، ومن أبرز نقاشهم:

١- أنّ الدلالة اللفظية تفيد القطع «بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل علىٰ انتفاء الاحتمال»[3]، وليس بالتواتر فحسب، فإنّ «**ما يُعرف باستقراء اللغة، وتصفّح وجوه الاستعمال، أقوىٰ ممّا يُعرف بالنّقل الصريح**، كما عَرَفْنا أنّ الأسد وضع لسبع، والحمار وضع لبهيمة»[4]، وذلك كما قطعنا بقاعدة المضيّ في مثل (ضرب)، ورفع الفاعل ونصب المفعول، باستقراء الاستعمال[5].

٢- عدم التّسليم بأنّ قطعيّة اللفظ معّلق علىٰ العلم بسلامة اللفظ من المعارض، بل يكفي توقف قطعيّته «**علىٰ عدم العلم بالمعارض، لا علىٰ العلم بعدمه**، إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتا أو نفيا، فضلا عن العلم بعدمه، فالمراد بقولهم أن إفادتها اليقين يتوقف علىٰ العلم بعدمه: **أنها**

---

(١) الرازي، معالم أصول الدين، (ص٢٥)، وينظر: المحصول، ٣/ ٢١٢، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٩، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٧٩، والإيجي، المواقف، (ص٤٠)، والفناري، فصول البدائع، ١/ ٣٠.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٨، وينظر: المراجع السابقة.

(٣) الفناري، فصول البدائع، ١/ ٣١.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٨.

(٥) ينظر: الفناري، فصول البدائع، ١/ ٣١.

تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه»[1].

٣- أنّ منع قطعيّة دلالة اللغة بالاحتمالات العشرة قد يصح بالنظر إلىٰ وضع اللّغات، فيجوز أنّ الوضع يحتمل الاشتراك والإضمار وغيرهما، ونحن لم نستفد قطعية الدلالة من الوضع فحسب، بل ومن الاستعمال وكمال الاستقراء المشتمل علىٰ القرائن الحاليّة والمقاليّة القاطعة علىٰ إرادة المعنىٰ من ذلك اللفظ، وهذه أمور عظيمة خارجة عن الوضع، من حيث هو وضع[2].

٤- أنّ القطع في الدلالة اللفظية حاصلة بنقل الآحاد الثقات للفظ ومعناه، وقد أجمع الناس علىٰ قبول ذلك، أمّا اشتراط التواتر لكلّ لفظ والعلم بسلامته من المعارض «فذلك مما يُفضي إلىٰ تعطيل التمسك بأكثر اللغة لتعذر التواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر ألفاظ الكتاب والسنة والأحكام الشرعية؛ ... ولهذا كان العلماء في كل عصر وإلىٰ زمننا هذا يكتفون في إثبات الأحكام الشرعية المستندة إلىٰ الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة»[3].

٥- أنّ قطع الأدلة العقليّة هي من ضرورة قطع الدلالة اللفظية، فالدلالة العقلية فرع عن اللفظية اللغوية، وحيث سلّمنا للدلالة العقليّة يجب أن نسلّم للفظيّة كذلك؛ لأنّ القطع بالدلالة اللفظية علىٰ مقتضىٰ مراد المتكلم من المدركات الضروريّة قبل إدراك الأدلة العقليّة، «فالطفل إذا صار فيه تمييز عَلِم مراد أبيه وأمّه بما يخاطبانه به، وفهمه لمراد الأم أسبق إليه من العلم بالأدلة العقلية النظرية،

(١) حاشية العطار، ١/ ٣٠٦، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٩، والفناري، فصول البدائع، ١/ ٣١.
(٢) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٢/ ٤٨٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٤.
(٣) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨١.

فإنّ هذا مما يُعلم به مراد المتكلم اضطرارا، ولا يتوقف فهم الصغير لكلام مربّيه لا علىٰ نقل اللغة والنّحو والتصريف، ولا علىٰ نفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي والسمعي، بل يعلم مرادهم بكلامهم اضطراراً لا يشك فيه»[1].

وقد تضافرت كلمة الأصوليين في الوثوق بدلالة اللغة علىٰ القطع، حتّىٰ عدّ بعضهم الازدراء بقطعية الأدلة اللفظيّة «مكابرةً؛ لِمَا عُلِم قطعـًا بأخبار مَن يَمنع العقلُ تواطؤهم علىٰ الكذب أنّه موضوع لما استعمل فيه، فلا يستحقّ قائله الجواب، لأنه كإنكار البديهيات»[2]. ولعلّ الإمام الرازي أدرك ضرورة الوثوق بقطعيّة الدلالة اللفظيّة؛ لذلك تردّدت آراؤه في المسألة بين الجزم بأنّ «التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين البتة»[3]، والاعتراف بقطعيّة دلالتها مع الشهرة والتواتر، فإنّ «العلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني»[4]، حتىٰ اعترف بأنّ القول بظنية الدلائل اللفظية مطلقا يفضي إلىٰ «أن لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والأخبار، وذلك خلاف الإجماع»[5].

٣- حفظ قطعيات الشريعة بتأصيل طرق دلالتها:

اهتمّ علم الدلالة الأصولي في تأصيل الطرق الموصلة إلىٰ الدلالة القطعيّة، فرسم مقاسات الألفاظ القطعيّة، ووضح السياقات والقرائن الدالّة علىٰ قطعيّة المعنىٰ، وذلك ابتغاء حفظ قطعيات الشريعة باستيعابها كلّها دون خسران بعضها.

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤٦٣-٤٦٤.
(٢) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٧٧.
(٣) المحصول، ٤/ ٤٩.
(٤) المرجع السابق، ١/ ٢١٦.
(٥) المرجع السابق، ١/ ٢١٠.

ففي مبحث (واضح الدلالة) جعلوا أعلىٰ مراتب وضوح اللفظ هو «**الصريح في معناه**»[1]، الذي يُثمر القطع في معناه ويقين فائدته، وأطلقوا عليه اسم (النّص) و(المحكم) و (المُفسّر) بحسب المناهج الأصوليّة الدلاليّة، والتي تهدُف إلىٰ تلقيب اللّفظ القطعي بمصطلحٍ يحفظه، ومع أنّ أصل النص الصريح في معناه هو (**ما لا يتطرق إليه احتمال لا علىٰ قرب ولا علىٰ بعد**)[2]، إلا إن جمهور الأصوليين لم يقصروا الدلائل القطعيّة علىٰ هذا الحدّ؛ لأنّه وإن كان منطق الدلالة يقول: «**مع الاحتمال لا يثبت القطع**»[3]، وأنّ «اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال؛ لأنّه عبارة عن قطع الاحتمال»[4]، إلا أنّ «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني علىٰ قطع، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، **وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصّيغ ردّا إلىٰ اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقاليّة**»[5]، وبذلك لم يحصر أكثر الأصوليين قطعيّ الدلالة بالصريح غير المحتمل مطلقا، بل نوّعوا طرق تحصيله بالآتي:

أوّلا: (الصريح في معناه غير المحتمل): وهو - كما سبق - القاطع في معناه ولم يتطرّق إليه احتمال لا علىٰ قرب ولا علىٰ بُعد، وهو أرفع الدلائل القطعيّة، وأوفاها بالمعنىٰ القطعي، وأوجهها بالقطع من حيث اللغة، وأبعدها عن الاشتباه بالظنّ[6].

ثانيا: (ما لا يتطرّق إليه احتمال يعضده دليل)[7]: فالاحتمال النّاشئ عن غير دليل ساقط الاعتبار، والاحتمالات المجرّدة مطروحة عن دلالة الألفاظ، والقاعدة

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٤
(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٤.
(٣) السمرقندي، ميزان الأصول، (ص٣٧٠).
(٤) البخاري، كشف الأسرار،
(٥) الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٨
(٦) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٧.
(٧) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٨٥، وأبو يعلى، العدة ١/ ١٣٨.

الدلاليّة تقول: «**كلّ احتمال لا يستند إلىٰ أمارة شرعية لم يُلتفتْ إليه**»[1]؛ لأنّ الأصل في دلالة الألفاظ استقلال دلالتها علىٰ وجه القطع، وإذا تطرّق إليها احتمال نادر لا يعضده دليل فإنّ النّادر لا حكم له، ولا يضرّ بقطع الدلالة[2]، بل يجب استيفاء قطع الدلالة اللفظية مع الاحتمال البعيد؛ لأنّ غير المحتمل عزيز نادر، كما قال الغزالي: «**لو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة -كما قال بعض أصحابنا - فلا يتصور لفظ صريح**»[3].

وبموجب هذا المسلك من مسالك القطع في الدلالة اللغوية ذهب الحنفيّة إلىٰ قطعيّة العام علىٰ عمومه والخاص علىٰ خصوصه والحقيقة علىٰ حقيقتها إذا لم يثبت دليل التخصيص أو التعميم أو المجاز، وأمّا مجرّد الاحتمال فهو احتمال ناشئ عن غير دليل، فلا ينبغي الالتفات إليه، مثل أن تأكيد العموم بلفظ (كل) و (أجمعين) لدفع احتمال التخصيص، وتأكيد الخاص بلفظ (عين) و (نفس) في مثل: (جاء زيد نفسه) لدفع احتمال المجاز، لا يمنع الاحتمالات الناشئة؛ **لأنّ التأكيد زيادة إثبات، وليس دليلا علىٰ نفي الإثبات**[4]، ويشير السبكي الشافعي إلىٰ تأييد مذهب الحنفيّة ذلك في قوله: «الظنّ إنْ عارضه احتمال مجرّد لا وقع له في نظر الشارع لم يُلتفت إلىٰ ذلك الاحتمال، **وكان بمنزلة القطع**، فلا يجب العدول عنه إلىٰ السالم عن ذلك الاحتمال جزما»[5].

ثالثا: (القطعيّ بالقرائن المقاليّة والحاليّة): فظهور المعنىٰ تارة يكون بوضع اللغة أو العرف أو الشرع، وتارة بما يحتفّ باللفظ من قرائن وأحوال تجعله صريحا

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢١/ ٥٦.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٨، والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٣٤)

(٣) المنخول، (ص٢٤٣)

(٤) ينظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٧٣.

(٥) الأشباه والنظائر، ١/ ١٣٠.

في معناه[١]، وتارة بحسب ذهن المستمع وفطنته، وقوّة إدراكه للعلوم القطعيّة والظنيّة[٢]، فإنّ «**القطع والظنّ يكون بحسب ما وَصَل إلىٰ الإنسان من الأدلّة، وبحسب قدرته علىٰ الاستدلال**»[٣]، ويُعتبر هذا المسلك أوسع الطرق الموصلة للدلائل القطعيّة؛ لأنّ حصول القطع بالصيغ اللفظيّة نادر بالنّسبة لحصوله بالقرائن والسياقات الحاليّة والمقاليّة[٤]. وأصل ذلك أنّ الظنّ يتزايد حتىٰ يصبح علما قاطعا، كتزايد عدد المخبرين عن الخبر الواحد، يبدأ ظناً وينتهي علما[٥]، كما دلّ الاستقراء علىٰ قطعيّة بعض المعاني الظنيّة؛ وذلك لأنّ معانيها الظنيّة مبثوثة في أكثر من موضع من الشريعة، فدلّ بمجموعها علىٰ القطع، كاستقراء مواضع قاعدة: (رفع الحرج)، و (تحكيم العادة)، و (أنّ اليقين لا يزول بالشك)، والتي دلّت كثرتها علىٰ القطع[٦].

٤- حفظ قطعيّات الشريعة بإيجاب العمل بمقتضاها بلا اجتهاد:

أكّد عامّة الأصوليين علىٰ وجوب العمل بمقتضىٰ القطعيّ من نصوص الشريعة دون تفسير ينازع قطعيّته، فلا يجوز معارضة القطعيّ بغير معارضة النّسخ، وعدّوا المناظرة والجدال فيه عنادا ومراغمةً للشرع[٧]؛ إذ «**لا يُقبل الاعتراض – عليه- إلا من غير جهة دلالته علىٰ ما هو نصّ فيه**»[٨]، وفي كلّ مناسبات الحديث عن الاجتهاد في تفسير النصوص يتعمّد الأصوليّون التنصيص علىٰ منع الاجتهادات التأويليّة في النصوص القطعيّة حفظا لمعناها، من ذلك:

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣/ ١٨١.
(٢) ينظر: المرجع السابق، ١٩/ ٢١١، ومنهاج السنة، ٥/ ٩١.
(٣) المرجعان السابقان.
(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٨.
(٥) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ١/ ٨٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٩٢.
(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٨٥.
(٧) ينظر: الطوفي، شرح مختصر، ١/ ٥٥٥.
(٨) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٢٦).

- قول الإمام الشافعي: «أما ما كان نصَّ كتاب بيِّن أو سنةٍ مجتمع عليها فيها مقطوع، ولا يسع الشكُّ في واحد منهما، ومن امتنعَ من قبوله استُتِيب...»[1].

- قول الغزالي: «والمجتهد فيه كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي...، وإنّما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثما، ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتّفقت عليه الأمّة من جليّات الشرع فيها **أدلّة قطعيّة يأثم فيها المخالف**، فليس ذلك محلّ الاجتهاد»[2].

- قول الرازي: «المجتهد فيه: كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليّات الشرع»[3].

- قول الشاطبي: «فأمّا القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحقّ في النفي أو في الإثبات، **وليس محلّا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات**؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعا»[4].

ومنع الاجتهادات في تأويل الدّلالة القطعيّة يكون حتما في حالين، هما:

الأولىٰ: في حال دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ القطعيّ بنفسه، من كون اللفظ صريحا غير محتمل، حتّىٰ لا يجادل في دلالته إلا معاند أو مكابر.

الثانية: في حال دلالته بقرائنه، فيجب اتّباعه في حقّ مَن علمه فحسب، كما قال الشافعي: «كلّ ما أقام الله به الحجة في كتابه أو علىٰ لسان نبيّه ﷺ منصوصـًا بيّنًا:

---

(١) الرسالة، (ص٤٦٠).

(٢) المستصفى، ٤/ ١٨.

(٣) المحصول، ٦/ ٢٧.

(٤) الموافقات، ٥/ ١١٥.

لم يحل الاختلاف فيه **لمن علمه**»[(1)]، أمّا مَن لم يعلم قرائن القطعي، أو لم تقم عنده الحجة الكافية عليه، فهو معذور في خلافه كعذره في الظنّي، كما قال ابن تيميّة: «وإنما قد يختلفون في بعض الأخبار: هل هو قطعي السند أو ليس بقطعي؟ وهل هو قطعي الدّلالة، أو ليس بقطعيِّها؟،... وكلّ مَن كان بالأخبار أعلم، قد يقطع بصدق أخبار لا يقطع بصدقها مَن ليس مثله، **وتارة يختلفون في كون الدلالة قطعية، لاختلافهم في أن ذلك الحديث: هل هو نص أو ظاهر؟**، وإذا كان ظاهرا فهل فيه ما ينفي الاحتمال المرجوح أو لا؟، وهذا أيضا باب واسع»[(2)].

وقد وسّع بعض العلماء دائرة الإعذار بالجهل في الاجتهاد، فأجازه في القطعيّات إذا بذل المجتهد وسعه وكان من المسلمين، واستظهره شيخ الإسلام ابن تيميّة ونسبه إلىٰ السلف وأئمّة الفتوىٰ كأبي حنيفة والشافعي، وقال: «فلا يؤثمون مجتهدا مخطئا لا في المسائل الأصولية ولا في الفرعية، كما ذكر ذلك عنهم ابن حزم وغيره»[(3)]، وهو ظاهر رأي ابن حزم من قوله «من تأوّل من أهل الإسلام فأخطأ، فإن كان لم تقم عليه الحجة ولا تبيّن له الحقّ فهو معذور»[(4)]، وقال المرداوي: «**ولا يأثم مَن بذل وسعه ولو خالف قاطعا، ولا إثم لتقصيره**»[(5)].

والمتأمّل في أدلّة الشرع يجد أن خطأ المسلم في القطعيّات مع بذل الوسع وابتغاء الحقّ ينبغي أن يكون داخلا في عموم حكم الشارع الذي رفع الإثم عن

(1) الرسالة، (ص٥٦٠).
(2) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، (ص٤٦ -٤٨).
(3) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنّة، ٥/ ٨٧، وينظر: مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٢٦، وجعل ابن تيميّة القول المحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري (ت١٦٨) بأنّ كلّ مجتهد مصيب في الأصول والفروع جاريا على هذا المعنى، بأنّه لا يؤثم لا في الأصول ولا في الفروع إن كان من هذه الأمّة، ينظر: نفس المرجعين.
(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ١٤٤.
(5) التحبير، ٨/ ٣٩٥٤.

المخطئ وأسقط مؤاخذته في الأحكام الأُخرويّة، كقوله ﷺ: (**إنّ الله وضع عن أمّتي الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه**)[1] -والله أعلم-.

* * *

(١) سبق تخريجه (ص٧٥٥).

المطلب الثاني:

أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ ظواهر الشريعة

١- المراد بظاهر الشريعة:

ظاهر الشريعة هو: (**لفظ معقول، يبتدر إلىٰ الفهم منه معنىٰ، مع احتمال غيره**)[١]، فالظاهر دون القطعيّ في إفادة المعنىٰ، من حيث إنّ الظاهر يفيد معنىٰ بنفسه مع تجويز غيره، فـ«ظهوره أن يكون اللفظ في معناه مظنونا غير مقطوع»[٢]، في حين أنّ القطعي يفيد معناه ويمنع جواز غيره.

ويرجع معنىٰ الظاهر إلىٰ حرف واحد، وهو تبادر معناه إلىٰ الذهن وظهوره دون قطع، كَمَا أنّ الظواهر الحسّية المرتفعة من الأشخاص تتبادر إلىٰ الأبصار، «فكذلك المعنىٰ المتبادِر من الّلفظ هو الظاهر الذي تبادر إليه البصائر والأفهام»[٣]، فـ«كلّ لفظ يحتمل معنيين وأكثر وبعضها أظهر وأولىٰ باللفظ، يُحمل علىٰ الأولىٰ والأظهر، ويكون اللفظ ظاهرا فيه»[٤].

ويُطلق علىٰ الظاهر اسم (الظنّ) في علم الدلالة الأصولي، فالظنّ هو «**ترجّح أحد الاحتمالين في النفس علىٰ الآخر من غير قطع**»[٥]، أو «**الحكم الراجح غير**

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٢.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٤٠٩.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٨.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٢.

(٥) الآمدي، الإحكام، ١/ ١٢، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٦، والرازي، المحصول، ١/ ٨٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ١٧٤.

الجازم»[1]، كذلك الظاهر « **فهو في الألفاظ بمنزلة الظنّ المتردد في النفس بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر**»[2]، فالمعنىٰ الراجح هو الظاهر الظني.

ومن مضانّ الظاهر في النصوص الشريعة:

- **العموم**: فهو ظاهر في الاستيعاب والشمول؛ لأن عمومه يبتدر إلىٰ الفهم مع احتمال غيره، وهو الخصوص.
- **المطلق**: فهو ظاهر في العموم البدلي وفي الشيوع المقتضي كفايته في واحد شائع في جنسه، مع احتمال غيره وهو التقييد.
- **الأمر**: فهو ظاهر في دلالة الطلب، وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب، كما سبق ترجيحه في مطلب دلالة الطلب من الفصل السابق، مع احتمال غيره كالإباحة والدعاء، ويرىٰ كثير من الأصوليين أنّه ظاهر في الوجوب مع احتمال الندب.
- **النّهي**: فهو ظاهر في دلالة النهي، وهو القدر المشترك بين التحريم والكراهية، مع احتمال غيره كالدعاء، وعند كثير منهم ظاهر في التحريم مع احتما ل الكراهة والتنزيه[3].

٢- تقرير اشتمال الشريعة على ظواهر الألفاظ:

اهتمّ الأصوليون بتأصيل ظواهر الألفاظ؛ وذلك لضرورة الأحكام الفقهيّة إلىٰ الظاهر، فإنّ «النصوص القطعية التي لا احتمال فيها قليلة جدا لا يكاد يوجد منها إلا أمثلة قليلة،... والغالب الذي هو الأكثر هو كون نصوص الكتاب والسنة

(١) ابن عقيل، الواضح، ١/ ٣٤.
(٢) الآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٤١.
(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٢.

ظواهر»[1]، وقد استدعىٰ هذا الواقع الفقهي جهودَ الأصوليين إلىٰ الإقرار بظواهر الأدلة وتأصيلها، وحمايتها من خلال إثبات حجيتها وحفظ معانيها، فكانت المهمّة الأولىٰ حيال تأصيل ظواهر الشريعة وحفظها هو إثبات اشتمال نصوص الشريعة عليها والإقرار باستناد الأحكام إليها، فكان من تقنينهم أنّ أكثر الأحكام الفقهيّة تستند إلىٰ تلك الظواهر الظنيّة، وممّا قعّدوه في ذلك:

- قول الطوفي: «**إنّ غالب أدلة الشرع أمارات لا تفيد إلا الظن**»[2].
- قول ابن تيميّة: «ولا يوجد مَن يستغني عن الظواهر والأخبار والأقيسة، بل لا بدّ أنْ يُعمل ببعض ذلك مع تجويز نقيضه، وهذا عمل بالظن»[3].
- قول ابن النجار: «غالب الأحكام مبناها علىٰ الظن»[4].
- قول ابن عبد الهادي[5]: «غالب الأحكام مبنية في أدائها ووقتها علىٰ الظن»[6].

وعلىٰ أساس هذا الإقرار بالظواهر عدّ الأصوليون الظاهر من واضح الدلالة الذي يجب العمل به، ومن المفسّر الذي لا يفتقر إلىٰ بيانٍ يُفسّره[7]، فـ«الكلام متىٰ

---

(١) الشنقيطي، أضواء البيان، ٧/ ٤٧٢.
(٢) شرح مختصر الروضة، ١/ ١٥٨.
(٣) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٢.
(٤) شرح الكوكب المنير، ٢/ ٥٢٨.
(٥) هو جمال الدين يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي، يرجع نسبه إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الدمشقي الحنبلي، كان إماماً يغلب عليه علم الحديث والفقه، توفي سنة ٩٠٩هـ قيل له أكثر من ٤٠٠ مصنف، منها: مغني ذوي الأفهام، والدرّ النقي في شرح ألفاظ الخرقي، والمنكي في الرد على ابن السبكي.
[ينظر: النعت الأكمل (ص ٦٧)، ود/ التركي، المذهب الحنبلي، ٢/ ٤٦٤].
(٦) خاتمة مغني ذوي الأفهام، (ص٥١٩).
(٧) ينظر: الباجي، الإشارات، (ص٥٥)، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٥٢، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٤، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٦١).

وضح المراد به فقد ظهر، سواء كان محتملا لغيره أم لم يكن محتملا لغيره»[1]، وخصّوه باسم (الظاهر) قسيم (النّص) من واضح الدلالة، إذ إنّ واضح الدلالة «علىٰ ضربين: محتمل – ظاهر- وغير محتمل – نص-»[2]، وصار مبحث الظاهر من واضح الدلالة هو محطّ النظر في ظواهر النصوص ومورد تأصيلها الدّلالي.

٣- حفظ ظواهر الشريعة بإثباتها بأسبابها وأماراتها:

إذا أثبت الأصوليون ظواهر الشريعة فإنّهم يثبتونها بأسبابها وأماراتها الدالّة عليها، وليس بمجرّد الظنّ القائم علىٰ التوهم والتخرّص وميل النفس، فذلك الظنّ المذموم في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾[3]، وقوله: ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[4]، فالظاهر الظني لا يثبت بمجرّد ميل النفس، ولا باختيار عفوي، ولا بالتخيّر ولا التشّهي، بل بأسباب وأمارات تدلّ علىٰ معناه، **يتزايد ظهوره وظنّه بحسب تعدّد أماراته من جهة، وبحسب قريحة المستدلّ وصفاء ذهنه من جهة أخرىٰ**؛ وقد وَجَب إثبات الظّاهر بسببه وأمارته لِضرورة (**أنّ الظنّ يتبع الدليل، وليس الدليل يتبع الظنّ**). باعتبار أنّ الظنّ وجدان المستدلّ وفهمه، فهو تابع للدليل وليس العكس، ومن تأصيلهم حيال ذلك:

- قول الشيرازي: «غلبة الظنّ أن تتزايد الأمارات الموجبة للظنّ وتتكاثر، ويكون علىٰ الحكم دليلان وثلاثة، ويخبره ثقتان وثلاثة وأكثر،.. ويكفيه أمارة واحدة يحصل بها الظنّ»[5].

(١) البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٥.
(٢) الباجي، الإشارات، (ص٥٥).
(٣) من الآية ١١٦، من سورة الأنعام.
(٤) من الآية ٢٨، من سورة النجم.
(٥) شرح اللمع، ١/ ١٥٠.

- قول أبي الحسين البصري: «الظنّ لا يحصل إلا عن شيء من الأمارات»[1].
- قول الجويني: «فإنّ الظنون لها أسباب»[2].
- قول ابن تيميّة: «فإنّ الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظنٍّ علىٰ ظنّ، وهذا أمر معلوم بالضرورة، والشريعة جاءت به ورجّحت شيئا علىٰ شيء»[3].
- قول الشاطبي «متىٰ ظنّ وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار»[4].

لقد حافظت نظريّة إثبات الظاهر بأسبابه الدلاليّة علىٰ معنىٰ الظاهر وحقيقته؛ لأنّه إن لم يكن للظاهر أسباب دلاليّة تدلّ علىٰ ظاهره حلّ محلّ تلك الأسباب التشّهي والتخيّر وميل النفس في معرفته، والأصل الذي استقرّ عليه فهم السلف هو (**عدم معارضة ظواهر الشرع لا برأيٍ ولا ذوْقٍ ولا معقولٍ ولا وجْدٍ ولا قياس**)[5]. وذلك هو الأصل الظاهر، مع ملاحظة أنّه يجوز استصحاب العقل مع أسباب الظاهر اللفظية عند فهمه واستبانة دلالته، ولا يصح استفراد العقل وعزله عن اللغة في الاستدلال الظاهر، فإنّ التعويل علىٰ العقل والقريحة في معرفة الظن الظاهر دون أسبابه اللغويّة هو إضرار في الاستدلال الصحيح، وقد قال إمام الحرمين: «**مَن حَمَل كلّ ظنٍّ علىٰ جودة القريحة وحدّة الطبع فقد أنكر وجه الرأي**»[6].

لذلك كافح بعض الأصوليين دعوىٰ جواز معرفة الظواهر والظنون بمجرّد الاستحسان والتخيّر بحسب الميل النفسي، كميل شديد الطبع إلىٰ أصعب محامل اللفظ، وميل خفيف الطبع إلىٰ أيسرها، كما سوّغه الغزالي في قوله: «إنّما الظنّ عبارة

---

(١) شرح العمد، ٢/ ٥٣.
(٢) البرهان، ٢/ ٥٨٠.
(٣) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٤.
(٤) الموافقات، ١/ ٥١٩.
(٥) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨)، وابن القيم، طريق الهجرتين، (ص ٤٤).
(٦) البرهان، ٢/ ٤٩٥.

عن ميل النفس إلىٰ شيء واستحسان المصالح كاستحسان الصور، فمن وافق طبعه صورة مال إليها وعبّر عنها بالحسن، وذلك قد يخالف طبع غيره فيعبّر عنه بالقبح حيث ينفر عنه، فالأسمر حسن عند قوم قبيح عند قوم، فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها...»[1]، بدعوىٰ أنّ «**اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون**»[2]، ويواصل الغزالي تحليله للمسألة بأنّ «أصل الخطأ فيها هو إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا، حتىٰ ظنّوا أنها أدلة في أنفسها لا بالإضافة»[3]، وإنّما أصرّ حجة الإسلام الغزالي علىٰ أنّ الحكم يتبع الظنّ الذي هو الوِجدان، لا الأمارة الدالّة عليه؛ **لأجل انسجام هذا الرأي مع رأي المصوّبة الذي ينصره**، فحيث كان الحكم تابعا للفهم بأنّ «حكم الله تعالىٰ علىٰ كلّ واحدٍ ما ألقاه في فهمه من هذا اللفظ، لا ما في ضمير الشارع»[4]، فإنّ كلّ مجتهد مصيب[5].

(١) المستصفى، ٤/ ٨٦.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ٥٣.

(٣) المرجع السابق، ٤/ ٥٤.

(٤) المرجع السابق، ٤/ ١٠٨.

(٥) ويشتهر القاضي أبو بكر الباقلاني بإنكار أسباب الظنون، وأنّ الظنّ يحصل اتفاقا، وليس له طريق يؤدّي له، (ينظر: التقريب والإرشاد، ١/ ٢٢٣)، وقال الغزالي في المنخول، (ص٤٣٣):«وقال القاضي: الظنون متقاربة لا ترتيب فيها، ولم يُقِمْ لِمسالك الظنون وزنا»، وشنّع إمام الحرمين على سلفه الباقلاني في ذلك، فقال في البرهان، ٢/ ٥٨٠: «هذه هفوة عظيمة هائلة،... وحاصله يؤول إلى أنّه لا أصل للاجتهاد، وكيف يستجيز مثله أن يثبت الطلب والأمر به ولا مطلوب؟،... فليت شعري من أين يظن المجتهد؟ فإن الظنون لها أسباب»، وقال ابن تيمية عن رأي القاضي الباقلاني في مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٣-١١٤: «بناه على أصله، فإنّ عنده كل مجتهد مصيب، وليس في نفس الأمر أمر مطلوب ولا على الظن دليل يوجب ترجيح ظن على ظن،... وقال الغزالي وغيره ممن نصر قوله: قد يكون بحسب ميل النفس إلى أحد القولين دون الآخر كميل ذي الشدة إلى قول وذي اللين إلى قول،... وقد أنكر أبو المعالي وغيره عليه هذا القول إنكارا بليغا، وهم معذورون في إنكاره، فإنّ هذا أوّلا مكابرة، فإنّ الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظن على ظن، وهذا أمر معلوم بالضرورة، والشريعة جاءت به ورجحت شيئا على شيء».

وقد تمحّل الإمام الغزالي في سبيل ذلك حتىٰ جعل أصول الاستدلال عند الأئمّة عبارة عن طباع وميول نفسيّة، كما في فهم الأئمّة للفظ (الإمساك) في قول النّبي ﷺ للذي أسلم وتحته عشر نسوة: (**أمسك أربعا**)[1]: فمَن كان طبْعُه طَبْعَ الشافعي في استحقار القياس: فَهِم منه ما يوافق المواضعة اللغويّة وهو الإمساك والاستدامة، ومَن كان طبْعُه طَبْعَ أبي حنيفة في التفاته إلىٰ القياس والمعاني: فَهِم منه ابتداء النّكاح قياسا علىٰ الرّضاع الطارئ علىٰ النكاح[2].

ويكفي في الاستدراك علىٰ حجة الإسلام الغزالي بأنّ ما جعله طباعا هي أصول وأمارات وأسباب، فإنّ فهم فقهاء المذاهب مبنيّ علىٰ أصول استدلاليّة هي أمارات وأسباب لفهم الظواهر، وليست مجرّد طباع وميول رغبويّة؛ بضرورة أنّه يُروىٰ عن الإمام رأيان في المسألة الواحدة، اقتضىٰ كلّ واحدٍ منهما سبب استدلالي، فـ«**المجتهد إنما كُلّف أنْ يعمل بحسب ظنِّه للأمارة الأقوىٰ**»[3]، فيتغيّر اجتهاده بمقتضىٰ السبب والأمارة، وليس بمقتضىٰ الطبع والرغبة، بل القاعدة الأمثل في ذلك أنّ «**القطع والظن ّيكون بحسب ما وصل إلىٰ الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته علىٰ الاستدلال**»[4]، حتىٰ يكاد الإمام الغزالي أن يتناقض مع نفسه حين يقول: «**وقد اتفقوا علىٰ أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب علىٰ ظنه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك**

(١) سبق تخريجه (ص٣٩٩)، من هذه الدراسة.

(٢) ينظر: المستصفى، ٤/ ١٠٧.

(٣) البصري، المعتمد، ٢/ ٣٧٨.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ٥/ ٩١، ومجموع الفتاوى، ١٩/ ٢١١.
وقد سوّغ بعضهم كابن تيميّة معرفة الظنّ والظاهر بإلهام القلب المعمور بالتقوى والطاعة، وقال ابن تيميّة في الفتاوى، ٢٠/ ٤٢: «فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لِما رَجَح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة...، وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه».

نظر نفسه»[1]، فذلك الاتفاق الذي نقله الغزالي هو دليل آخر يقتضي أن للظواهر والظنون أسبابها الدلاليّة المعتبرة، وهي التي ألزمت المجتهدَ العملَ باجتهاده ومنعه من تقليد غيره فيما أدّاه إليه اجتهاده في الظواهر.

٤- حفظ ظواهر الشريعة بإيجاب مقتضاها:

لم يتراخ الأصوليّون في تقرير وجوب العمل بالظاهر، **بل أوجبوه وحكوا الإجماع عليه**، واحتسبوا ذلك من ضرورات الفقه المستند إلىٰ الظنّ في أكثر أحكامه، ومن تأصيلهم الدّلالي في ذلك[2]:

١- قول الزركشي: «**الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به**، بدليل إجماع الصحابة علىٰ العمل بظواهر الألفاظ. وهو ضروري في الشرع، كالعمل بأخبار الآحاد، وإلّا لتعطّلت غالب الأحكام، فإنّ النصوص – القطعيّة-مُعوِزَةٌ جدا، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جدا»[3].

٢- قول الآمدي: «ولهذا أجمعنا علىٰ أنّ ظواهر الكتاب والسنة حجة»[4].

٣- قول إمام الحرمين: «فالمعتمد فيه (أي: الظاهر) والأصل: التمسّك بإجماع علماء السلف والصحابة ومَن بعدهم، فإنّا نعلم علىٰ قطع أنهم كانوا يتعلّقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة، وما كانوا يقصرون استدلالاتهم علىٰ النصوص»[5].

٤- قول القاضي أبي يعلي: «ويدل عليه أيضًا إجماع الصحابة، فإنّهم كانوا يرجعون إلىٰ ظواهر النواهي في ترك الشيء. من ذلك قول ابن عمر رضي الله عنهما: (كنّا

---

(١) المستصفى، ٤/ ١٢٨.

(٢) وقد راعيت ترتيب تلك النصوص نصيّتها على المعنى المستشهد له.

(٣) البحر المحيط، ١/ ٢٥.

(٤) الإحكام، ٢/ ٦٩.

(٥) البرهان، ١/ ٣٣٧-٣٣٨، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠.

نخابر[1] أربعين عامًا، لا نرىٰ بذلك بأسًا، حتىٰ أتانا رافع فقال: نهىٰ رسول الله ﷺ عن المخابرة، فانتهينا بقول رافع)[2]، وغير ذلك من الظواهر»[3].

٥- قول ابن السمعاني: «والأحكام تثبت بغالب الظن»[4].

٦- قول ابن حزم: «ثبت يقينًا أنّ الكلمات معبِّرات عمّا وضعت له في اللغة، وأنّ ما عدا ذلك باطل، فصح اتباع ظاهر اللفظ بضرورة البرهان ...، ومَن ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدلّ عليها لفظ الوحي فقد افترىٰ علىٰ الله عزو جل...»[5].

٧- قول الشاطبي: «والاعتراض علىٰ الظواهر غير مسموع، والدليل عليه أنّ لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يُعدَم فيه النّص أو يندر،... **فالظاهر هو المعتمد إذن، فلا يصح الاعتراض عليه؛ لأنّه من التعمّق والتكلّف**»[6].

٨- قول الشنقيطي: «ظواهر النصوص من عموم وإطلاق ونحو ذلك، لا يجوز تركها إلا لدليل يجب الرجوع إليه، من مخصص أو مقيّد، لا لمجرّد مطلق الاحتمال»[7].

---

(١) المخابرة هي: المزارعة على نصيب معلوم مما يزرع في الأرض، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ١/ ٥٧، والمطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، ١/ ١٣٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحرث، باب ما كان أصحاب رسول الله يواسي بعضهم بعضا، (ص٣٧٦)، رقم ٢٣٤٤، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، (ص٦٧٣)، رقم ٣٩٢٨.

(٣) العدة، ٢/ ٤٢٦-٤٢٧.

(٤) قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٧.

(٥) الإحكام، ٣/ ٤١٠.

(٦) الموافقات، ٥/ ٤٠١.

(٧) أضواء البيان، ٧/ ٤٦٢.

والعمل بالظاهر يكون علىٰ وجهٍ لا يمنع الاحتمال المرجوح، بل يجيزه، ولأجل وجود أصل الاحتمال فيه ساغ الاجتهاد في دلالته وجازت المناظرة فيه والاختلاف عليه[1]، كما قال الآمدي: «ولهذا أجمعنا علىٰ أنّ ظواهر الكتاب والسنة حجة، **وإن جاز تركها والتوقّف فيها لأمور خارجة عنها**»[2].

ولا يخفىٰ أثر إيجاب العمل بالظاهر في حفظ الشريعة، إذ إنّ أولئك الذين عارضوا الظواهر والظنون وأبطلوا العمل بها بحجّة طلب القطع في كلّ أحكام الشريعة إنّما كانت «غايتهم التعطيل والتبطيل والانسلال عن ربقة التكليف، والانحلال عن ربط التصديق، **وترك النّاس سدىٰ يموج بعضهم في بعض علىٰ موعدٍ وخبرٍ وقولٍ مُزَخرفٍ وإمامٍ منتظرٍ، فلا يدعو إلىٰ الخروج من محاسن الشريعة إلىٰ هذه المسالك إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه**»[3]، فمن البدهي أن ينتج عن منع العمل بالظاهر تعطيل جملة واسعة من الأحكام الشرعيّة المستندة إلىٰ ظواهر الألفاظ.

٥- حفظ ظواهر الشريعة بتنزيل الظاهر منزلة القطع، (علم الطمأنينة):

من دقائق علم الدلالة الأصولي أنّه أجاب عن السؤال القائل: إنّ الفقه من باب الظنون فكيف تكون حقيقته قطعيّة؟؛ إذ إنّ حقيقته: (العلم بالأحكام الشرعية العمليّة المكتسب من أدلتها لتفصيليّة)، والعلم يقتضي القطع، فأجاب الأصوليون بما مفاده: إنّ الظنون الفقهيّة تُنزّل منزلة الحقائق العلميّة، وكان لهذا التوجيه الأثر البالغ في حفظ ظواهر الشريعة، وهذا التنزيل هو المقصود بـ (**علم الطمأنينة**) عند

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٩، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠١، والشوكاني، وإرشاد الفحول، ٢/ ٣٨.
(٢) الإحكام، ٢/ ٦٩.
(٣) الجويني، البرهان، ٢/ ٤٩٤.

الحنفيّة، فقد حكموا علىٰ ظواهر النصوص كالعام والخاص والخبر المشهور بالقطع، وجعلوا قطعها من باب علم الطمأنينة، الذي هو اطمئنان القلب في تعيين الدلالة، والطمأنينة أدنىٰ من (**علم اليقين**) المختص بالمُحكم والمتواتر من الألفاظ[1].

وأحد أشهر التوفيقات بين مقتضىٰ تعريف الفقه القطعيّ وظنيّة أحكامه توجيه الإمام الرازي بقوله: «**المجتهد إذا غلب علىٰ ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط لحكم قطع بوجوب العمل بما أدّىٰ إليه ظنّه، فالحكم معلوم قطعا والظنّ واقع في طريقه**»[2]، وعبّر البيضاوي بأسهل عبارةً في قوله: «المجتهد إذا ظنّ الحكم وَجَب عليه الفتوىٰ والعمل به؛ للدليل القاطع علىٰ وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به، والظنّ في طريقه»[3].

وبحسب شرح ابن تيميّة والإسنوي لعبارة الرازي: فإنّ هاهنا مقدّمتين ينتج عنهما إقامة الظنّ مقام القطع، والمقدّمتان:

١- **مقدّمة وجدانيّة**: وهي ما يجده المجتهد في نفسه من الظنّ بأنّ هذا مراد الشارع.

٢- **مقدّمة إجماعيّة**: وهي كلّ مظنون يجب العمل به قطعا.

والنتيجة هي: إقامة الظنّ مقام القطع؛ لأنّ ما هكذا شأنه يجب الجزم به[4]، كما اختصرها إمام الحرمين في قوله: «**إنّما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون**»[5].

---

(١) ينظر: المحبوبي، التوضيح مع التلويح، ١/ ٢٤٨، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٤١.

(٢) المحصول، ١/ ٧٨-٧٩.

(٣) منهاج الوصول مع نهاية السول، ١/ ٢٢.

(٤) ينظر: ابن تيمية مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٣، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٤.

(٥) البرهان، ١/ ٧٨، وينظر: نفس المرجع، ١/ ٣٣٨.

ووجّه ابن تيميّة إقامة الظنّ مقام القطع بتوجيه آخر مقارب، وهو دخول الظنّ في ما سّماه بمصطلح **(اعتقاد الرجحان)**، فإنّ اعتقاد الرجحان مبنيّ علىٰ علم، سواء كان قطعيّا أو ظنيّا، فالمجتهد لم يعمل باعتقاده إلا بذلك العلم، فأمكن بـ **(اعتقاد الرجحان)** إقامة الظنّ مقام القطع، لأنّ «الذي جاءت به الشريعة وعليه عقلاء الناس أنّهم لا يعملون إلا بعلم بأنّ هذا أرجح من هذا، فيعتقدون الرجحان اعتقادا عمليّا، لكن لا يلزم إذا كان أرجح أن لا يكون المرجوح هو الثابت في نفس الأمر»[1]، بخلاف **(رجحان الاعتقاد)** الذي هو الظنّ، فهو يمنع إقامة الظن مقام القطع؛ لأنّه اعتقاد رجحان هذا الشيء علىٰ هذا الشيء بغلبة الظنّ[2]، وعند المقاربة بين توجيه الرازي وتوجيه ابن تيميّة يصح القول: بأنّ **(اعتقاد الرجحان)** عند ابن تيميّة يعني **(المقدّمة الإجماعيّة)** عند الرازي، وهي القطع بوجوب العمل بمفاد الظنّ، و**(رجحان الاعتقاد)**، عند ابن تيميّة يعني **(المقدّمة الوجدانيّة)** عند الرازي، وهي أنّ الظن واقع في طريق الحكم.

والقطع المُقتنص من الظنيّات محصور في سلامة المنهج الاستدلالي، بمعنىٰ أنّ القطع يحصل في منهج استبانة الدلالة، وليس في ذات الدلالة، فإذا تمّ الاستدلال بحسب المنهج المرسوم في استنباط الأحكام فينبغي لنا أن نقطع بصحة نتيجته لأجل صحة منهجه؛ لأنّ وجوب الاجتهاد بالمنهج الصحيح مقطوع به، وما ينتج عنه من غلبة الظنّ ينبغي أن يكون كذلك، وذلك المعنىٰ هو فحوىٰ قول الإمام الشافعي: **«إذا أدّاه الاجتهاد إلىٰ حكم فقد أدّىٰ ما كُلّف»**[3]؛ لأنّه **«قد أطاع فيما كُلّف وأصاب فيه، ولم يُكلّف علم الغيب الذي لم يطّلِعْ عليه أحد»**[4].

(١) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ١٣/ ١١٧.

(٣) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ٢/ ١٠٤٧.

(٤) الشافعي، إبطال الاستحسان مع كتاب الأم، ٧/ ٣١٧.

وقد كان أبو إسحاق الشاطبي مهموما في بيان مسالك **اقتناص القطع من الظنيّات**، وجعل هذا الهمّ «**خاصة هذا الكتاب – الموافقات–لمن تأمّله**»[1]، وقد قال: «إنّ مجاري العادات قطعية في الجملة، وإنْ طَرَق العقل إليها احتمالا، فكذلك العبارات؛ لأنّها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها»[2]، وقال: «**إنّ الشارع قد أجرىٰ الظن في ترتب الأحكام مجرىٰ القطع**، فمتىٰ ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار، فقد قام الدليل القطعي علىٰ أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرىٰ الدلائل القطعية»[3].

ومن مسالك اقتناص القطع من الظن عند الشاطبي: اقتناص القطع من الظنّي العائد إلىٰ أصل قطعيّ، فينبغي أن يكون قطعيّا مثله؛ لأنّه يفسّر القطعي ويفصّله ويقيّده، كأخبار صفة الطهارة وصفة الصلاة وصفة الحج، فإنّ أصل الطهارة والصلاة والحج أحكام قطعيّة، وصفاتها الجزئيّة جاءت بطرق ظنّية، وهي عائدة إلىٰ تحقيق الأصل القطعي، فينبغي أن تكون قطعيّة مثله[4].

والهدف الذي يقصده الشاطبي من قطعية الظنّي العائد إلىٰ أصل قطعي هو المحافظة علىٰ القطعيّات، فالعمل بالظنّي العائد إلىٰ القطعي هو من إتمام العمل بالقطعي وضروريّاته، فينزل منزلته في القطع، فهنالك تخادم ما بين القطعي والظني، والتخادم يقتضي نهوض الظني ببلوغه رتبة القطعي؛ حتىٰ يتغذىٰ القطعي بتفاصيل الظني عند العمل بالأول[5]، وتوضيحه – في نظري- بذينك المثالين:

(١) الموافقات، ٥/ ٤٠٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ١/ ٥١٩.

(٤) ينظر المرجع السابق، ٣/ ١٨٤.

(٥) وتلك المعالجة المستوردة من تخادم القطعي/ الظني عند الشاطبي، هي أحد مظاهر نظرية (خدمة التابع للمتبوع) التي يلحّ عليها الشاطبي كثيرا.

- إذا علمنا قطع الشارع في وجوب القراءة في الصّلاة، فالذي يغلب علىٰ ظنّ المجتهد من النصوص الواردة في صفة هذه القراءة وتعيينها بأمّ الكتاب أو غيرِها ينبغي أن ينزل منزلة القطع؛ لأنّه ظنّ عائد إلىٰ تحقيق قطع، فلا يستتمّ تحقيق القطعي تمامه إلا به، فينزل منزلته.
- إذا علمنا قطع الشارع في وجوب الإمساك عند طلوع الفجر من رمضان، فالذي يغلب علىٰ ظنّ المجتهد من أمارات طلوع الفجر ينبغي أن يكون في منزلة القطع؛ لأنّها أمارة عائدة إلىٰ تحقيق قطعيّ.

ومن لطيف القواعد الفقهيّة صياغة هذا المعنىٰ في القاعدة التي تقول: «**ينزَّل غالب الظن منزلة اليقين**»[١]، وفي صياغة ثانية: «**الغالب مساوٍ للمحقّق**»[٢]، وثالثة تقول: «**الظنّ الغالب ينزّل منزلة التحقيق**»[٣]، كما جزم بها السبكي في قوله: «**إذا عارض الظنّ احتمالٌ مجردٌ لا وقع له في نظر الشارع لم يلتفت إلىٰ ذلك الاحتمال، وكان بمنزلة القطع**»[٤]. ومرادهم: أنّه إذا أمكن الوصول إلىٰ اليقين لم يجز العدول عنه؛ لأنّ القاعدة عندهم: (**القادر علىٰ اليقين لا يعمل بالظن**) [٥]، وإذا تعذّر اليقين

(١) عبد الرحمن العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهيّة المتضمنة للتيسير، ٢/ ٦٣٥.

(٢) قواعد ابن المقري، ١/ ٢٤١.

(٣) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ١/ ١٤٨.

(٤) الأشباه والنظائر، ١/ ١٣٠.

(٥) وقد انتقد السبكي هذه القاعدة الفقهيّة الدلاليّة في الأشباه والنظائر، ١/ ١٣٠، بما مفاده: أنّ المكلّف قد يقدر على اليقين ويكفيه الظنّ الغالب، كما يجزئه الظن الغالب في استقبال القبلة مع قدرته على القطع في تعيين القبلة بالبوصلة، ويجزئه الوضوء بالماء القليل الذي يغلب على ظنه طهارته مع قدرته على المقطوع بطهارته كماء البحر إن كان قريبا منه. وصحّح السبكي صياغة القاعدة بقوله: (الواصل إلى اليقين لا يعمل بالظنّ)، فلا تكفي مجرّد القدرة على القطعي لمنع العمل بالظنّي، بل لا بدّ من الوصول والظفر بالمتيقّن به. وفي نظري هو انتقاد سليم، يقتضيه استقراء جزئيات الشريعة، ككفاية الظنّ في طهوريّة الماء مع إمكان القطع بالسؤال عن طهوريّته، فلا يُستحبّ السؤال عن ذلك، بل المشروع أن يبنى الأمر

أو تعسّر (وهو الغالب) فإنّ غالب الظن يكون في مثابة اليقين، فتبنىٰ عليه الأحكام قطعا[1].

ويعدّ تنزيل الظنّ منزلة القطع مذهبا شائعا عند الفقهاء، مُتردّدا في غضون شروحهم وتفاصيل فقههم، حتىٰ يقول النّووي: «**واعلم أنّهم يُطلقون العلم واليقين ويريدون بهما الظنّ الظاهر لا حقيقة العلم واليقين**، فإنّ اليقين هو الاعتقاد الجازم، وليس ذلك بشرط في هذه المسألة ونظائرها، ... حتىٰ لو أخبره ثقة بنجاسة الماء الذي توضأ به فحكمه حكم اليقين في وجوب غسل ما أصابه وإعادة الصلاة، وإنّما يحصل بقول الثقة ظن لا علم ويقين، **ولكنّه نص يجب العمل به**»[2].

٦- حفظ الظاهر بصيانته عن التأويل والتحريف:

اشتدّت غيرة الأصوليين علىٰ حماية الظاهر، حتىٰ لا يكاد يُذكر الظاهر إلا ويقرنونه بخصمه التأويل، كي يحصّنوه من التأويلات المُزيلة لمعناه بلا دليل، قال ابنُ بَرهان عن باب (الظاهر والمؤوّل): «**وهو أنفع كتب الأصول وأجلّها، ولم يزل الزالّ إلا بالتأويل الفاسد**»[3]، فاجتهد الأصوليون في كلّ ما يحفظ الظاهر ويحميه

=على الاستصحاب المقتضي للطهوريّة، وهو مذهب عامّة الفقهاء، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢١/ ٥٦.

وأجاز بعض الأصوليين العمل بالظن مع القدرة على اليقين كالشيرازي حين قال في شرح اللمع ٢/ ١٠٩٠: «لا يمتنع أن يجوز الحكم بغلبة الظنّ وإن أمكن الرجوع إلى العلم»، وخالف آخرون كالبصري حين قال في المعتمد، ٢/ ٣٩٩: «المرء إنّما كُلّف الظن إذا تعذّر عليه العلم»، وقال أبو الخطاب في التمهيد، ٤/ ٣٠٩: إنّما «يُكلّف بالظنّ فيما يتعذّر عليه العلم»، وفي نقد السبكي السابق الكفاية لِمَن أراد الموازنة بين القولين.

(١) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ١٣٠، والعبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهيّة المتضمنة للتيسير، ٢/ ٦٣٨.

(٢) المجموع، ١/ ٩١.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٥.

عن التأويل بغير دليل، وجعلوا «ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلىٰ الاحتمال الخفي المرجوح كترك النّص إلىٰ غيره، وإن كان الثاني أقبح وأفحش»[1].

ثم أثبت الأصوليّون أنّ مبدأ «**تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه، ولا بدّ من دليل**»[2]، ومن ذلك قولهم: «**إنّما يُقبل التأويل إذا سوّغه الفصحاء وأهل اللسان**»[3]، بأن يجري التأويل «**علىٰ مقتضىٰ الظاهر المُقرّر في لسان العرب، ويجري علىٰ مقاصد العربيّة**»[4]، وإلاّ فإنّ الأصل ينصّ علىٰ أنّ «**كلّ ظهور يُتلقّىٰ من وضع اللسان فهو الذي يثبت عندنا وجوب العمل به، ما لم يمنع منه مانع**»[5]، وفي الجملة: «لا يُقبل من أحد قطّ أن يُعارض القرآن، لا برأيه ولا ذوقه، ولا معقوله ولا قياسه، ولا وجْدِه،...»[6].

والمتتبّع لعلم الدلالة الأصولي يرىٰ أنّ الأصوليين شديدو الممانعة للتأويل الفاسد، شديدو المحافظة علىٰ ظاهر اللفظ ومعناه الفطري العربي، كما يظهر ذلك جليّا في نقاش المتكلّمين لتأويلات الحنفيّة[7]، فكان التسليم للظاهر هي السمة الغالبة عند جمهور الأصوليين، مع أنّ كثيرا من متكلّميهم لهم رأي آخر في علم الكلام، إذ إنّ العقل الكلامي يقوم علىٰ مبدأ تأويل النّص بحكم العقل.

فإنْ كان الرازي يؤمن بظاهرية النصوص في مجالها الفقهي فإنّه أشد إيمانا بتأويلها في مجالها الكلامي، حتىٰ يقول بعد أن ذكر أحوال معارضة العقل للنقل في

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٩.
(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠.
(٣) المرجع السابق، ١/ ٤١١.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٢.
(٥) الجويني، البرهان، ١/ ٢٥١.
(٦) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٨، وينظر: ابن القيم، طريق الهجرتين، (ص ٤٤).
(٧) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٦٨.

علم الكلام: «لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضىٰ الدلائل العقليّة القاطعة بأنّ هذه الدلائل النقليّة إمّا أن يقال: إنّها غير صحيحة، أو يقال: إنّها صحيحة إلا أنّ المراد منها غير ظاهرها»[1].

وأفاد ابن تيميّة أنّ مباحث أصول الفقه تضطرّ الباحث إلىٰ إجراء الألفاظ علىٰ ظاهرها الدّلالي والتّعليلي، ولو كان من أهل التأويل، «فتجدُ الواحد منهم إذا بحثَ في الفقه بحثَ فيه بفطرتِه وإسلامه، مُعلِّلاً للأحكام بالعِلَل المناسبة، ذاكرا أنّ الله أَمَر بكذا لكذا، وخلقَ كذا لكذا، وفي موضع آخر يُنكِر هذا ويقول: لا يخلق ولا يأمر لِعلّة، واللام في ذلك لامُ العاقبة لا لامُ كَيْ»[2]، **فالملاحظ أنّ مدارسة المتكلمين للدّلالات في أصول الفقه أكثر وفاءً لحفظ ظاهرها من مدراستهم لها في أصول الدين.**

ومن مظاهر حماية الظاهر من التأويل الفاسد عند الأصوليين:

١ - **تنصيص الأصوليين علىٰ شروط التأويل الصحيح**: وهي في الجملة: كون المُتأوِّل أهلاً للاجتهاد، وكون اللفظ المؤوّل مُحتملاً للمعنىٰ المصروف إليه، وكون التأويل مستندا إلىٰ دليل أو قرينة راجحة [3]، و«تأويل الظواهر علىٰ الجملة مسوَّغ إذا استجمعت الشرائط،...، ثم إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصارا عليه من غير عضد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر»[4]؛ وذلك حتىٰ لا يخرج الكلام عند ممارسة التأويل عن مراد المتكلّم، فإنّ «كلّ تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه علىٰ الوجه الذي به يُعرف مراده، فصاحبُه كاذِبٌ علىٰ مَن تأوَّل كلامَه»[5].

(١) أساس التقديس، (١٣٠).
(٢) جامع المسائل، ٢/ ٢٨٠.
(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤.
(٤) الجويني، البرهان، ١/ ٣٨٣.
(٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٢، بتصرف بسيط.

٢- **إسقاط الاحتمال المرجوح من الاعتبار**: فإنّ «الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ؛ **وإلا لَسَقَطت دلالة العمومات كلّها، لِتطرّق احتمال التخصيص إليها، بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلىٰ جميع الألفاظ، لكنّ ذلك باطل**»[1]، كذلك المعنىٰ المؤوّل المحتمل المرجوح ساقط الاعتبار؛ لأنّه مرجوح والظاهر راجح عليه؛ لذا يصنّف الأصوليون (المؤوّل) بالمتشابه الذي لا يصح الاستدلال به بغير دليل، تماما كالمجمل قبل بيانه، فالمجمل والمؤوّل مشتركان في أنّ كلّا منهما يفيد معناه إفادة غير متعيّنة، ولا تتعيّن إلا بالدليل[2].

٣- **بناء فهم النصوص علىٰ المعهود العربي الأميّ**: فيجب أن يكون حمل ظواهر الشريعة جاريا علىٰ وَفق الفهم الفطري والمعهود العربي الأمّي، وهو (الاستعداد الطبيعي) أو (القدرة الحدسيّة) المتأصّلة في العقل العربي في فهم الكلام؛ ومن شأن هذا البناء استبعاد التأويلات المتعسفة غير الجارية علىٰ المعهود العربي[3].

٤- **دراسة نماذج من التأويل البعيد**: بقصد تدريب المجتهد علىٰ قراءتها ونقدها، فيزداد بذلك دربة علىٰ فهم التأويلات القاضية علىٰ الظاهر ونقدها[4].

* * *

(١) القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٤.

(٢) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٠٩.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٠٩، والمطلب الرابع: (الحمل على الفطرة الأمية)، من المبحث الثالث، من الفصل الأول، من هذه الدراسة.

(٤) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٦٨.

المطلب الثالث:

أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ عموم الشريعة

لقد سلّم الأصوليون بقطعيّة وضع الشريعة على العموم، وأنّها بحسب الزمان عامّة، وبحسب المكلّفين عامّة، فلا يختص خطابها بأحدٍ دون أحد، ولا زمن دون زمن، وجاء تأكيد تلك الضرورة في أوّل تصنيف أصولي، وذلك في قول الإمام الشافعي رحمه الله: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على الهدى فيها»[1].

لأجل ذلك سخّر الأصوليون علم الدلالة الأصولي في خدمة عموم الشريعة تأصيلا وتفريعا، وبذلوا كلّ ما يمكن به حفظ هذه الدّلالة الكليّة وصونها من الانتقاص أو التشويه، ومن أبرز معالم هذا التأصيل الأصلان الآتيان:

الأصل الأوّل: أنّ الأصل في الخطاب الشرعي هو العموم، والتخصيص استثناء: فخطاب الله تعالى وخطابه ﷺ هو خطاب لجميع الأمّة إلى قيام السّاعة، لا يختصّ بمَن توجّه إليه الخطاب لا شخصا ولا زمنا، أمّا الخصائص الخاصّة بالرسول ﷺ وبعض أفراد أمّته فهي الاستثناء النّادر المحتاج إلى دليل يبيّن يخصّه من العموم[2]، فـ«**حيث لا يتبيّن التخصيص نعلم العموم**»[3].

---

(١) الرسالة (ص ٢٠).

(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٣/١٠٦، والجويني، البرهان، ١/٢٥٢، والشاطبي، الموافقات، ٢/٤٠٧.

(٣) الرازي، المحصول، ٢/٣٩٢.

وقد لحظ الأصوليون أنّ «**تخصيص العام أصعب من تعميم الخاص؛ لأنّ فيه اقتطاعًا من اللفظ**»[1]، لذلك عُني الأصوليون بدلالة (التخصيص) التي من شأنها أن تقتطع معنىٰ من عموم النّص، فأفردوا للتّخصيص مباحث دلاليّة تبيّن القواعد التي يسوغ فيها تخصيص العام شرعا، حتّىٰ لا يُقتطع من العام معنىٰ بغير وجه حقّ، وتلك هي القاعدة الدلاليّة التي وعاها الأصوليون في مباحث العموم والخصوص، فالتخصيص أعظم شأنا من التعميم؛ لأنّ العموم هو الأصل، فهو مطّرد في مباحث الشريعة، وهو الأصل المُستصحب، والخصوص علىٰ خلاف الأصل لا يثبت إلا بالدليل، فاقتضىٰ ذلك (الاستثناء) الملازم للتخصيص دراسته وضبطه.

الأصل الثّاني: أنّ العموم مستفاد من اللفظ والمعنىٰ: فالعموم اللفظي حاصل من جهة الأوضاع واللغات، كلفظ (جميع) و(كلّ) والتي أطلق عليها الأصوليون صيغ العموم، وقد عُني الأصوليون بحصر هذه الصّيغ وتعدادها تأصيلا وتطبيقا بغية حفظ العموم بدلالتها[2]، كذلك العموم مُستفاد من جهة المعنىٰ والعقل، وقد سمّاه بعضهم بـ **(العموم الحكمي)** بمعنىٰ أنّه «**عموم حكمي غير مكتسب من صيغة**»[3]، وذلك كعموم العلّة علىٰ كلّ محالّها، فـ«العلّة إذا ثبتت فالحكم بها عند وجودها حكم بالعموم»[4]، وكعموم اللفظ الخاص الذي أريد به العام، فإنّ المتكلّم «قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم، ومراده من ذكر البعض: الجميع»[5].

(١) السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٩.

(٢) ينظر: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص٣٢-٣٣).

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦٥، وينظر تفصيل المسألة: الجويني، التلخيص، ٢/ ١٥٠، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٩٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٣٧، والرازي، المحصول، ٣/ ١٢١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢١٦)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٠١، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٥٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٣٢.

(٤) الغزالي، أساس القياس، (ص٤٣).

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩-٢٠.

ولأجل المحافظة علىٰ عموم الشريعة ينبغي استفادة عمومها من اللفظ والمعنىٰ؛ لأنّ «العلم بمراد المتكلّم يُعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علته، **والحوالة علىٰ الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلىٰ الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبّر**»[1].

والأثر الدّلالي الأصولي المنتظر من حفظ عموم الشريعة بالدلالة الأصولية يُمكن إيجازه في هذين الأثرين:

الأثر الأوّل: عموم أحكام الشريعة لكلّ المُكلّفين: فلا يختصّ أحدٌ بها دون أحد، مادام شرط التكليف موجوداً[2]، وعلىٰ ذلك إجماع العلماء المتقدمين من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم. ولذلك صيّروا أقوال الرسول الله ﷺ وأفعاله حجة علىٰ الجميع في أمثالها، حتّىٰ ولو كانت في قضايا وأشخاص معّينين، فالحكم لا يكون مختصّاً في النّازلة[3]، فآكد مقتضيات عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواءً لسائر النّاس علىٰ قدر الاستطاعة؛ لأنّ التماثل في إجراء الأحكام فيه عون علىٰ حصول الوحدة الدينية والاجتماعية في المجتمع[4].

الأثر الثاني: عموم الشريعة لكّل حوادث الزمان والمكان: فدلالة نصوص الشريعة ومعانيها ومقاصدها تعمّ جميع الحوادث بلا استثناء، وتعمّ ما يحتاجه الناس علىٰ الإطلاق، حتىٰ لا تخلو حادثة واحدة من حكم الشريعة أبدا في جميع

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٧.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٧، وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٣/ ١٠٦.

(٣) ينظر: المرجعان السابقان، و الجويني، البرهان، ١/ ٢٥٢، وابن تيميّة، جامع المسائل، ٢/ ٣١٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٥.

(٤) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص ٢٢٣).

الأعصار والأقطار والأحوال[1]، «فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يُدعىٰ، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً، وهو معنىٰ كونها عامة...»[2].

ومَن تأمّل ذينك الأصلين تبيّن له أثر علم الدلالة الأصولي البالغ في حفظ عموم الشريعة، الذي صان أحكامها عن الانتقاص، وحصّن أدلتها من الاختصاص، وعمّم النصوص المتناهيّة علىٰ الحوادث غير المتناهية، فساعد ذلك علىٰ صلاحيّة الشريعة لكلّ زمان ومكان.



(١) ينظر: الجويني، الغياثي، (ص ١٩٣)، ود/ عابد السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، (ص ١٣٠).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١/ ١٠٨.

المطلب الرابع:

أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ وسطية الشريعة

١- أثر معالم القطع والظنّ الدلاليّة في حفظ وسطيّة الشريعة:

تُعدّ معالم القطع والظنّ الدلاليّة من أهمّ مسالك وسطيّة الشريعة وتوازن أحكامها بين الإفراط والتفريط، والغلوّ والتضييع، فقد أسهمت معالم القطع والظن وأحكامهما الدلاليّة في حفظ صفة وسطيّة الشريعة إسهاما بيّنا، ومن الآثار الدلاليّة في حفظ الوسطيّة:

أوّلاً: وسطيّة الاجتهاد بين منعه في القطع وجوازه في الظنّ:

حافظ علم الدلالة الأصولي علىٰ وسطيّة الاجتهاد بين المنع في القطعيّات والجواز في الظنيّات، فالقطعيّات تمتنع عن التفسير الاجتهادي والاختلاف الفقهي، والظنيّات تقبل الاجتهاد واختلاف النظر[1]، فقد اختصّ الاجتهاد الذي هو (بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحرّاه) بالأحكام التي كُلّف الإنسان فيها بغالب ظنّه، دون إصابة الحقّ بعينه[2]، مثلما لا يتجاسر المجتهد مطلقا علىٰ فهم النص بخلاف الإجماع القطعي، في حين أنه يجد الفسحة في مراجعة دلالة النص المفسّر بالإجماع الظني كالإقراري (السكوتي) أو الاستقرائي بأنْ يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافا، فإذا خالفته دلالة النص وكان ظنّه لدلالة النص أقوىٰ من ظنّه بثبوت الإجماع قدّم دلالة النص[3].

(١) ينظر: الشافعي، الرسالة، (ص٥٦٠)، والغزالي، المستصفى، ٤/ ١٨، والرازي، المحصول، ٦/ ٢٧، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٥١٥، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ١١٥.

(٢) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ٢/ ٢٠١.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٦٨.

ومن تأصيلهم في ذلك:

- قول الشيرازي: «فأما الأحكام الشرعية فعلىٰ ضربين، **ضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب يسوغ فيه الاجتهاد**، فالذي لا يسوغ فيه الاجتهاد ضربان: ضرب عُلم من دين الله ضرورةً، كوجوب الصلاة والزكاة والحج وتحريم الزنا والخمر،... وضرب لا يُعلم من دين الله ضرورةً، غيرَ أنّ عليه دليلا قاطعا، وهو ما أجمع عليه الصحابة وفقهاء الأعصار،... وأمّا الضرب الذي يسوغ فيه الاجتهاد فهو هذه المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار علىٰ قولين...»[1].
- قول الشاطبي: «فإنّ الله تعالىٰ حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون، وقد ثبت عند النُّظار أنّ النّظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، **فالظنيّات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات**»[2].

وتزداد الوسطيّة تمكّنا إذا اعتبرنا بقول بعض المحقّقين الذي يرفع المؤاخذة عن بذل الوسع في سبيل تحصيل القطعيات، وذلك إذا ابتغىٰ المسلم الحقّ، واجتهد وبذل وسعه في تحصيل المعاني القطعيّة، فإنّ خطأه معذور كخطئه في المسائل الظنيّة، فـ «**لا يأثم مَن بذل وسعه ولو خالف قاطعا، ولا إثم لتقصيره**»[3]، وهو الذي ذهب إليه ابن حزم[4]، واستظهره ابن تيميّة ونسبه لأئمة السلف[5].

---

(١) شرح اللمع، ٢/ ١٠٤٥-١٠٤٦.

(٢) الاعتصام، ٢/ ٦٧٤.

(٣) المرداوي، التحبير، ٨/ ٣٩٥٤.

(٤) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ١٤٤.

(٥) ينظر: منهاج السنّة، ٥/ ٨٧، ومجموع الفتاوى، ١٣/ ١٢٦.

ثانيا: وسطيّة الحكم على المخالف بين تأثيمه في القطع وجوازه في الظنّ:

يذهب علماء الأصول إلىٰ تأثيم المخالف في القطعيّات الدلاليّة ورفع الإثم عنه في الظنّيات الشرعيّة، وذلك أحد أشكال الوسطيّة التي حفظها لنا علم الدّلالة الأصولي، من حيث جاء تأثيم المخالف وسطا بين وقوعه في القطعيّات التي لا يسوغ فيها الاجتهاد، ورفعه عن الظنيّات التي ساغ فيها الاجتهاد؛ «لأنّ الاجتهاد اسم قد اختصّ في العرف وفي عادة أهل العلم بما كُلّف الإنسان فيه بغالب ظنّه، ومبلغ اجتهاده، دون إصابة المطلوب بعينه، فإذا اجتهد المجتهد فقد أدّىٰ ما كُلّف، وهو ما أدّاه إليه غالِبُ ظنه»[1]، فالظنيّات الدلاليّة هي كما يصفها أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي بأنّها: **«مسائل اجتهاديّة، يسوغ فيها الخلاف؛ ولذلك لم يفسّق المخالف فيها، ولا يُكفّر، وإنما يُخطّأ كما يُخطّأ في الفروع»**[2].

ومن تأصيلهم في ذلك:

- قول القاضي أبي يعلىٰ: «فما كان دليله مقطوعـاً عليه: علمنا إصابته، وقطعنا بخطأ مَن خالفنا، ونقضنا حكمه، وحكمنا بإثمه، ولم نُخَيّر العامّي في تقليده، وما كان غلبة ظن: لم نقطع بإصابة الحقّ وخطأ مَن خالفنا؛ لأن دليله غير مقطوع عليه»[3].
- قول الغزالي: «إنّ النظريات قسمان: قطعية وظنية، فالمخطئ في القطعيات آثم، ولا إثم في الظنّيات أصلا، لا عند مَن قال: المصيب فيها واحد، ولا عند مَن قال: كلّ مجتهد مصيب، هذا هو مذهب الجماهير»[4].

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ٢/ ٢٠١.

(٢) الواضح في أصول الفقه، ٣/ ٢٨٤.

(٣) العدة، ٥/ ١٥٦٩.

(٤) المستصفى، ٤/ ٣٣.

ويجدر التنويه إلىٰ أنّ الظنيّات كما تكون في الأحكام العمليّة الفقهيّة فإنّها قد تقع كذلك في الأحكام العلميّة الخبريّة، فينسحب عليها ما ينسحب علىٰ الظنّي من حيث جواز الاجتهاد ورفع إثم الخلاف، والقول بأنّ كل مسائل الاعتقاد قطعيّة الثبوت والدلالة قول حادث، فرضته بعض المدارس الكلاميّة التي بنت كلّ مسائلها العلميّة الخبريّة علىٰ العلم والقطع، كما أثبت ابن تيميّة ظنيّة بعض المسائل العلميّة الخبريّة (الاعتقاديّة) بقوله: «والخطأ المغفور في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخبرية والعلمية - الظنيّة -... كمَن اعتقد ثبوت شيء لدلالة آية أو حديث وكان لذلك ما يُعارضه ويبيّن المراد ولم يعرفه،... مثل مَن اعتقد أنّ الله لا يُرىٰ، لقوله: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾[1]، كما نُقل عن بعض التّابعين أنّ الله لا يُرىٰ، وفسّروا قوله: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[2] بأنها تنتظر ثواب ربها،... أو اعتقد أنّ الله لا يعجب، كما اعتقد ذلك شريح؛ لاعتقاده أنّ العجب إنّما يكون من جهل السبب والله منزه عن الجهل»[3].

ويحسن في هذا المقام أن نتدبّر الوسطيّة في معالم القطع والظن من نفاسة تعليق الإمام الذهبي علىٰ قول الإمام ابن خزيمة[4] – رحمه الله – حين قال ابن خزيمة: «من لم يَقُرّ بأنّ الله علىٰ عرشه قد استوىٰ فوق سبع سماواته، فهو كافر حلال الدم، يُستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وألقي علىٰ بعض المزابل حيث

---

(١) من الآية ١٠٣، من سورة الأنعام.

(٢) الآيتان ٢٢، ٢٣، من سورة القيامة.

(٣) مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٣٣-٣٤

(٤) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، إمام الأئمة أبو بكر النيسابوري الشافعي، فقيه مجتهد، وعالم بالحديث. توفي سنة ٣١١، له ما يزيد على ١٤٠ مصنفا، منها: التوحيد وإثبات صفة الرب، ومختصر المختصر، وصحيح ابن خزيمة.

[ينظر: طبقات الحفاظ للسيوطي، (ص٣١٣)، وسير أعلام النبلاء، ١٤/ ٣٦٥]

لا يتأذىٰ المسلمون والمعاهدون بنتن ريح جيفته، وكان ماله فيئا لا يرثه أحد من المسلمين»[1].

فعلّق الذّهبي علىٰ ذلك بقوله: «قلت: مَن أقرّ بذلك تصديقا لكتاب الله، ولأحاديث رسول الله ﷺ، وآمن به مفوّضا معناه إلىٰ الله ورسوله ﷺ، ولم يخض في التأويل ولا عمّق، فهو المسلم المتّبع، ومَن أنكر ذلك، فلم يدر بثبوت ذلك في الكتاب والسنة، فهو مقصّر والله يعفو عنه، إذ لم يوجب الله علىٰ كلّ مسلم حفظ ما ورد في ذلك، ومَن أنكر ذلك بعد العلم، وقَفَا غيرَ سبيل السلف الصالح، وتَمَعْقل علىٰ النّص، فأمرُه إلىٰ الله، نعوذ بالله من الضلال والهوىٰ. وكلام ابن خزيمة هذا - وإن كان حقّا - فهو فجّ، لا تحتمله نفوس كثير من متأخّري العلماء»[2].

فتأمّل جنوح الإمام ابن خزيمة إلىٰ الغلوّ الدّلالي في خصوص هذه المسألة، ومعالجة الذهبي ذلك الغلوّ بإلباسه لباس الوسطيّة الناتج من عمق فهم الدلالات الشرعيّة.

٢- الجمع بين دلالة الظّاهر والباطن وأثره في حفظ وسطيّة الشريعة:

لقد حافظ علم الدّلالة الأصولي علىٰ ظواهر الألفاظ باعتماد دلالتها وصيانتها عن التعطيل أو التحريف، ولم يغفل عن باطن اللفظ المستدلّ عليه بظاهره، بل اعتدّ به وبما يدلّ عليه من مقاصد وعِلَل، واعتدّ بقيمته الدلاليّة كقيمة ظاهره؛ وذلك «لأن التفسير والبيان قد جاء كثيرا بخلاف الظهور اللغوي، إمّا لوضع شرعي أو عرفي أو لقرائن متصلة أو منفصلة»[3].

(١) أخرجه الحاكم في معرفة علوم الحديث، (ص٨٤).
(٢) سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٣٧٣-٣٧٤.
(٣) آل تيميّة، المسودّة، ١/ ٩٧.

إنّ المتأمّل في مباحث علم الدلالة الأصولي يُدرك أنّ إحدىٰ سماته في الاستدلال هو التسليم بأنّ «الظاهر مُحتاج إلىٰ الباطن، لأنّه معنىٰ له، والباطن مُحتاجٌ إلىٰ الظاهر، لأنّه دليل عليه... فجعل الله الظاهر دليلا علىٰ الباطن وسُلّما إليه»[1]، فوسطيّة الاستدلال بين الجمود علىٰ الظاهر والتقعّر في الباطن من مقتضيات المنهج الدلالي الرّشيد في أصول الفقه، فالاعتبار باللفظ وفحواه هو سبيل الفقهاء المجتهدين، حتّىٰ يكون الفهم وسطا بين سبيل الظاهرية اللفظي الجامد علىٰ الظاهر أبدا، وسبيل الباطنيّة الوالغ في الباطن أبدا[2].

وهكذا توجّه علم الدلالة الأصولي في كلّ مباحثه إلىٰ التوسّط بين الظاهر والباطن، فقرّر أنّ **«العمل بالظواهر علىٰ تتبّع وتَغَالٍ بعيدٌ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف – أيضا –»**[3]، فصار هذا التوجّه الدّلالي رافدا من روافد حفظ وسطيّة الشريعة؛ إذ من الغلوّ «اتّباع ظواهر القرآن علىٰ غير تدبّر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول، وهو الذي نبّه عليه قوله ﷺ في الحديث: (**يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم**)[4]، ومعلوم أنّ هذا الرأي يصدّ عن اتّباع الحقِّ المحض، ويضادّ المشي علىٰ الصراط المستقيم، ومن هنا ذمّ بعض العلماء رأي داود الظاهري، وقال: إنها بدعة ظهرت بعد المائتين»[5].

ومن الغلو كذلك الإيغال في باطن اللفظ دون إشراك الظاهر، والمنهج الوسط بين الطرفين كما حرّره الغزالي هو: **«لا مطمع في الوصول إلىٰ الباطن قبل إحكام**

(١) .ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، (ص، ١٦ و٢١).

(٢) (٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٢، و السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٢٠-٤٢١.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج، (ص١١٩٤)، رقم ٦٩٣١، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، (ص٤٢٩)، رقم ٢٤٤٩.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ١٤٩.

الظاهر، ومَن ادّعىٰ فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمَن يدّعي البلوغ إلىٰ صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو يدّعي فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك، فإنّ ظاهر التفسير يجري مجرىٰ تعليم اللغة التي لا بدّ منها للفهم، وما لا بدّ فيه من السّماع فنون كثيرة منها الإيجاز بالحذف والإضمار»[1].

لقد حافظ توسّط علم الدلالة بين الظاهر والباطن علىٰ وسطيّة الدّلالة بين الغلوّ في الجمود الظاهري والإيغال في التفسير الباطني، فأثمر هذا التوسّط وجوب الاستدلال بظاهر اللفظ ومبناه، مع الاعتبار بباطن اللفظ وفحواه، وحين يعتبر الأصوليون بالباطن بما يحويه من فحوىٰ وعلل ومقاصد دلاليّة فإنّهم لا يبترون الباطن عن الظاهر، بل يستدلّون له بإماءة الظاهر وسياقه، فلا يتجاسرون إلىٰ باطن دون تأييد الظاهر وإشارته، وذلك كلّه بما يقتضيه لسان العرب ومعهودها في حمل الفحوىٰ علىٰ المبنىٰ.

وتُعدّ وسطيّة الجمع بين الظّاهر والباطن ضرورة من ضرورات الفهم والاستدلال، حتّىٰ تتمّ فائدة الخطاب علىٰ الوجه الصحيح، حتّىٰ اضطرّ أهل الظاهر إليه حين يصعب عليهم ركوب الظواهر دون إشراك البواطن أحيانا، ولنا في الإمام أبي محمد بن حزم عبرة حين فسّر قوله ﷺ: (**بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة**)[2]، وقوله ﷺ: (**سيحان**[3]**، وجيحان**[4]**، والفرات، والنّيل، كلٌّ من**

(١) إحياء علوم الدين، ١/ ٢٩١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب فضل ما بين القبر والمنبر، (ص١٩٠)، رقم ١١٩٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل ما بين قيره ﷺ ومنبره، (ص٥٨٢)، رقم ٣٣٦٨.

(٣) (سيحان) نهر كبير يمّر بمدينة أذنة بين أنطاكية والروم، ينظر: الحموي، معجم البلدان، ٣/ ٢٩٣.

(٤) (جيحان) نهر كبير مخرجه من بلاد الروم ويمرّ حتى يصبّ بمدينة تُعرف بـ(كفربيّا)، ثم يصبّ في بحر الشام، ينظر: الحموي، معجم البلدان، ٢/ ١٩٦.

أنهار الجنة)[1]، فقال أبو محمد: «وهذان الحديثان ليس علىٰ ما يظنّه أهل الجهل من أن تلك الروضة قطعة منقطعة من الجنة، وأنّ هذه الأنهار مُهبَطةٌ من الجنّة، هذا باطل وكذب؛ لأن الله - تعالىٰ - يقول في الجنة: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾[2]، فهذه صفة الجنة بلا شكّ، وليست هذه صفة الأنهار المذكورة ولا تلك الروضة، ورسول الله ﷺ لا يقول إلا الحقّ، فصحّ أن كون تلك الروضة من الجنة إنما هو لفظها، وأنّ الصلاة فيها تؤدّي إلىٰ الجنة، وأنّ تلك الأنهار لبركتها أضيفت إلىٰ الجنة»[3]. فتأمّل ضرورة استبطان المعنىٰ بما يوافق ظاهره، وكيف اضطرّ ابن حزم الظاهري – رحمه الله - إلىٰ هذا المعنىٰ الباطني بما يوافق دلالة ظاهر النصوص الأخرىٰ الأدلّ علىٰ المعنىٰ، وذلك كلّه بفضل وسطيّة الاستدلال بين الظاهر والباطن.

* * *

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها، باب ما في الدنيا من أنهار الجنة، (ص١٢٣٣)، رقم ٧١٦١.

(٢) الآيتان ١١٨، ١١٩، من سورة طه.

(٣) المحلى، ٥/ ٣٣٠.

المبحث الثاني

أثر علم الدلالة الأصولية في تنمية العلوم الفقهيّة والعربية

ويشتمل علىٰ مطلبين:

المطلب الأوّل: أثر علم الدّلالة الأصولي في تنمية الآراء الفقهية.

المطلب الثاني: أثر علم الدلالة في تنمية العلوم العربية.

المطلب الأوّل:

أثر علم الدلالة الأصولي في تنمية الآراء الفقهية

١- أثر علم الدّلالة الأصولي في تصويب الاجتهاد الفقهي:

يُؤكّد علماء الأصول دائما وأبدا علىٰ أنّ العلم باللغة العربيّة أحد شروط أهليّة الاجتهاد؛ لأنّ اللغة تُعين علىٰ صواب الاجتهاد وتسديده، وتحصيل العربيّة من المصادر اللغوية المحضة لا يفي بهذا الشرط، بل لابدّ من فقه اللغة من مصادرها اللغويّة ومن مباحثها الدلاليّة في علم الدّلالة الأصولي؛ لأنّه هو المعنيّ المختص بما يحتاجه المجتهد من فقه الدلالة اللغويّة، وما يلزمه من معرفة طرق الدلالات اللفظيّة، حتّىٰ يفقه «خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، إلىٰ حدٍّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومُجمله، وحقيقته ومجازه، وعامّه وخاصّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيّده، ونصّه وفحواه، ولحنه ومفهومه»[١]، وتلك مباحث أينعت أزهارها ونضجت ثمارها في علم الدّلالة الأصولي، فلا جرم أن يفي علم الدلالة الأصولي بأكثر مستلزمات فقه اللغة كشرط من شروط الاجتهاد.

فعلم الدّلالة الأصولي هو لبّ الفقه وذروة سنامه، ونبراس الفقيه وأهمّ زاده، فلا غنىٰ للمجتهد عنه طرفة عين، وإلا صار كمَن يخبط خبْط عشواء؛ «**لأنّ الدّين فيه فقه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلىٰ فقه أقواله، وفقه السنة هو الطريق إلىٰ فقه أعماله**»[٢]، وأصبح من المسلّم به أنّ معرفة دلالات الألفاظ الأصوليّة أكبر

(١) الغزالي، المستصفى (٤/ ١٢).
(٢) ابن تيميّة، اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٧.

مُعينٍ علىٰ فقه الكتاب السنة، «ولهذا يُقال لمن عرفها: هو يفقه، ولمن لم يعرفها لا يفقه،... ولهذا كان **المقصود من أصول الفقه: أن يُفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة**»[1]، وقد قال الشاطبي: «ومَن ليس له أصالة في اللسان العربي فعمّا قريبٍ يفهم كتاب الله تعالىٰ علىٰ غير وجهه، كما أن من لم يتفقّه في مقاصد الشريعة فهِمَها علىٰ غير وجهها»[2].

فالفقيه المجتهد دائما يستعين بعلم الدّلالة الأصولي كي يفقه أمر الشارع الجازم وغير الجازم، ونهيه الجازم وغير الجازم، ويجري العام علىٰ عمومه، والمطلق علىٰ إطلاقه، ويحمل العام علىٰ الخاص والمطلق علىٰ المقيّد، كما يهتدي به إلىٰ النّصوص القاطعة والظواهر المحتملة، ومواقع الإجمال وسبل بيانه، ويعرف به منطوق اللفظ ومفهومه وظاهره وفحواه، فلا جرم أن تكون مباحث دلالات الألفاظ الأصوليّة هي المرشد الأوّل الذي يأخذ بيد المجتهد إلىٰ الصواب.

٢- أثر علم الدلالة الأصولي في تنمية الآراء الفقهيّة:

لم يصنع علم الدلالة الأصولي قواعد دلاليّة بقوالب صارمة لا تحتمل التعدّد والنقاش، بل فتح مجالا رحبا للنقاش والتفكير في كثير من مباحثه، ومنح الفقيه هامشا للاجتهاد في إصابة الحقّ، فأطلق الفقهاء عنان النقاش العلمي الدلالي في إطار الدلالة الأصوليّة وضوابطها، فأثمر ذلك ثروة فقهيّة ضخمة، تعدّدت فيها الآراء ونضجت فيها الأقوال، وذلك كلّه ناشئ عن استثمار نصوص الشريعة في علم الدلالة الأصولي؛ فإنّ أكثر الدواعي إلىٰ تعدّد الآراء الفقهيّة هو التعدّد المنهجي الناشئ عن دلالة الألفاظ؛ وذلك لتعدّد أرائهم في تأصيل بعض وجوه الدلالة؛ أو لاختلافهم في فهم جهة دلالتها، كما قد يتفطّن بعضهم لعموم اللفظ ويحمله عليه، وبعضهم قد لا يتفطّن لِكون هذا

(١) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦.
(٢) الاعتصام، ٢/ ١٣٣.

المعنىٰ داخلا في ذلك العام فلا يحمله عليه، أو يترجّح لأحدهم المفهوم ودلالته فيبني عليه، ولا يترجّح لغيره فيخالفه ولا يبني عليه، وهذا باب واسع جدا لا يحيط به إلا الله[1].

وقد احتسب مؤرخو التشريع الإسلامي اختلاف الفقهاء في الظنيّات ثروةً فقهيّة ومفخرةً علميّة، ودلالةً ظاهرة علىٰ رحابة الشريعة وسعة مداركها، وجواز الاجتهاد هو الذي منح تعدد السبل الموصلة إلىٰ مراد الشارع بحسب الوسع وآلة الاجتهاد عند كلّ مجتهد، فتنوّعت الوسائل واتّحدت الغايات، وذلك ما يُسّميه الشاطبي (**التحويم حول مقصود الشّارع**)، «فالتردّد بين الطرفين في القولين هو تحرٍّ لقصد الشارع المُسْتَبْهِم بينهما من كل واحد من المجتهدين، وهو - أيضـًا - اتّباعٌ للدليل المرشد إلىٰ تعرّف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدّي إلىٰ مقصود الشارع الذي هو واحد،...، ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتىٰ لم يصيروا شيعا ولا تفرقوا فرقا؛ لأنّهم مجتمعون علىٰ طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثّر»[2].

ويبقىٰ أحد أظهر أسباب اختلاف الفقهاء هو اختلافهم في تأصيل بعض الدلالات، «**فإنّ شطر أصول الفقه تدخل مسائل الخلاف منه في هذا القسم،.... وتعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها علىٰ بعض بحر خضم**»[3]، وذلك مثل اختلافهم في تأصيل: (حجية الأمر المجرّد، واقتضاء الأمر للفوريّة، وحجية العام المخصوص، وحجية عموم المقتضىٰ، وعموم المشترك لجميع معانيه، وحجية العام الوارد علىٰ سبب مقصور، وحجيّة دليل الخطاب،... وأشباه ذلك)[4].

---

(١) ينظر: ابن تيميّة، رفع الملام، (ص٢٩).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٢١٨ - ٢٢٠.

(٣) ابن تيميّة، رفع الملام، (ص٣٠).

(٤) ينظر: المرجع السابق، ود/ مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، وقد خصص الباب الأوّل في أثر الاختلاف في القواعد المتعلقة بدلالات الألفاظ، (ص١١٩).

ولا يزال علم الخلاف الفقهي والتعمّق فيه هو آية فقه الفقيه ودليل مُمكنته؛ **«ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف، فعن قتادة: (مَن لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه)، وعن هشام بن عبيد الله الرازي: (من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارئ، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه)...»**[1].

* * *

(١) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ١٢٢. والآثار المذكورة مخرجة عند ابن عبد البر في (الجامع)، ٢/ ٢٨.

المطلب الثاني:
أثر علم الدلالة في تنمية العلوم العربية

١- وعي الأصوليين بأثر مباحثهم الدلاليّة في العلوم العربيّة:

عندما خاض الفكر الأصولي المباحث اللغوية فقد كان علىٰ وعي تامّ بخطابه اللغوي الدلالي المتفرّد بسماته الخاصّة، ولم تكن بعض تلك السمات الدلاليّة الأصوليّة مقصدا لعلماء اللغة في مصنفاتهم اللغويّة، بقدر ما كانت مقصد الأصوليين وهم يدرسون علم الدلالة بالأدوات اللغويّة؛ فقد توصّل الأصوليون وهم يعانون الدرس الدلالي ويستقصون طرقه وأبحاثه إلىٰ دروس دلاليّة لم يتوصّل لها غيرهم بذات الجودة الدلاليّة.

ولم تكن المباحث اللغويّة في الأصول علما مقصودا لذاته، بل لقصد التسديد والتصويب، إذ إنّ «منزلة النحو كمنزلة المنطق، عِلْمَانِ مُسدِّدان، إلا أنّ الأوّل يُسدّد اللسان، والثاني يسدّد العقل والفكر، حتىٰ لا يقع غلط فيهما»[1]، إلا إنّ ذلك لم يمنع الأصوليين من إبداع المباحث اللغويّة الدلاليّة وإمتاعها، فقد أدركوا مقولة: «أنّ الأغراض المعقولة والمعاني المُدركة، لا يُدخل إليها إلا باللغة الجامعة»[2]، فجعلوا التمكّن في اللغة هو الأساس الذي ينطلق منه الدرس الدلالي الأصولي، واعتقدوا أنّه «لن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع **ما لم يكن ريّانا من النحو واللغة**»[3]، حتّىٰ «حمل حبُّ اللغة والنحو بعضَ الأصوليين علىٰ مزج

(١) ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، (ص٢٢).
(٢) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١١، وهو من قول أبي سعيد السيرافي النحوي.
(٣) الجويني، البرهان، ١/ ١٣٠.

جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جُمَلا هي من علم النحو خاصة»[1]. وقد أفصح الأصوليون عن آثارهم اللغويّة المحمودة، ومن مقولاتهم في ذلك:

- قول إمام الحرمين: «واعتنوا في فنّهم بما أغفله أئمة العربية، واشتدّ اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان»[2].
- قول السّبكي: «إن الأصوليين دقّقوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النّحاة ولا اللغويون، فإنّ كلام العرب متّسع جدا، والنظر فيه متشعبٌ، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة، التي تحتاج إلىٰ نظر الأصول واستقراءٍ زائد علىٰ استقراء اللغوي»[3].
- قول الشريف المرتضي[4]: «ومَن صنّف كُتُبَ النّحو إنّما هم مُستقرئون لكلام العرب، ومستدلّون علىٰ أغراضهم، فربّما أصابوا، وربّما أخطأوا، وحكمهم في ذلك كحكمنا، علىٰ أنّ قولهم في هذا يختلف، ولم يحقّقوه كما حقّقه المتكلمون منّا في أصول الفقه»[5].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٦.

(٢) البرهان، ١/ ١٣٠.

(٣) الإبهاج، ١/ ٧.

(٤) هو علي بن الحسين بن موسى الحسيني، العلامة الشريف المرتضي، نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأصول والأدب والشعر. يقول بالاعتزال والتشيّع، من تصانيفه: درر الغرر، والشافي في الإمامة، والانتصار، والرسائل، وديوان شعر، وقال الذهبي: وهو جامع نهج البلاغة، وقيل أخوه الشريف الرضي، توفي سنة ٤٦٣هـ.
[ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٩٥٠، ومعجم الأدباء، ٤/ ١٧٢٨]

(٥) الذريعة إلى أصول الشريعة، ١/ ٢٦٣، وقولته تلك هي في سياق قول اللغويين والأصوليين في مسألة الاستثناء المتعقّب لجمل متعاطفة.

إنّ الأثر البيّن الذي أحدثه علم الدلالة الأصولي في تنمية اللغة هو ما يسوغ أن نسمّيه بـ (**نحو الدّلالة**)، وهو استكمال للتصنيف اللغوي المتقدّم ما قبل القرن الرابع، الذي كان يضيف إلىٰ دراسة الإعراب وعوامله اهتمامه بعلم الدّلالة، فتضمّنت تصانيف اللغة في ذلك العصر دراسة المعنىٰ، بالإضافة إلىٰ أثر الإعراب في تحديد الدلالة والمعنىٰ، وأثر العامل النّحوي والإضمار والحذف في المعاني والدّلائل، ونحو ذلك، وذلك يتبيّن في العنصر التالي.

٢- نحو الدلالة:

تركّزت وظيفة النّحو عند الأصوليين في معرفة دلالة الكلمة من حيث الوضع الأصلي المجرّد، ومن حيث الاستعمال، ومن حيث السياق ومقاصد الكلام، مع التركيز علىٰ دلالة الأداة والصّيغة منفردةً أو مؤلفةً في تركيب خاص، فلا يتعلّق غرض الأصوليين - وهم في صدد تأصيل قواعد الاستنباط الدلالية من النصوص الشرعيّة- إلا بدلالة هذه النّصوص علىٰ الأحكام بحسب معهود العرب في تأليف الكلام، وما يستخدمونه في هذا التأليف من أدوات تدلّ علىٰ معنىٰ يطرأ علىٰ الكلام، من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وقصر وتوكيد، وحظر وإباحة، وأمر ونهي، وما يدلّ عليه سياق الجملة من إيماء، وإشارة، وتنبيه، وفحوىٰ ومفهوم، وغير ذلك ممّا فات علم النحو وحفل به علم الدلالة، وبالأخص علم الدلالة الأصولي، فـ«**إن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني،... واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع، كالحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه**»[1].

(١) الجويني، البرهان، ١/ ١٣٠.

من هنا كان الجهد الدلالي الأصولي يتمحور حول (**نحو الدّلالة**)، فاستقصىٰ مسالك الدلالة ومساربها، وجمع شتاتها وأوابدها، ونَظَم فرائدها وجُملَها في مباحث غنيّة بعلم الدلالة ودراسة المعنىٰ، فكانت ولا تزال ذخيرة من ذخائر اللغة، يستقوي بها الأصولي في تأصيله، والفقيه في اجتهاده، والمفسّر في تأويله، واللغوي في بنائه وإعرابه، ولا غرابة في ذلك؛ «**لأن معظم نظر الأصولي في دلالات الصّيغ**، كالحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه»[1]، والنظرُ في الأمر والنهي، والعموم والخصوص، و النص الظاهر والمؤول، كلّه «نظر في مقتضىٰ الصيغ اللغوية»[2].

فالأصولي لا تغيب عنه معالم (**نحو الدلالة**) وهو يبحث الدرس الدلالي اللغوي، فوظيفته اللغويّة تبدأ وتنتهي فيه، والنحو عنده هو (**نحو الدلالة**)، كما يعرّف ابنُ حزم (النحو) بقوله: «هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن، وبه يُفهم معاني الكلام التي يُعبَّر عنها باختلاف الحركات وبناء الألفاظ،... وهو علم اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني»[3]، كذلك يعرّفه السيوطي بأنّه «معرفة أحوال الكلم، وكيفية تركيبها»[4]، فالبحث النحوي عند الأصوليين يعني بحث الدلالة والمعاني والتراكيب، تلك النظرة الأصوليّة للنحو هي جزء ممتدّ من نظرة اللغويين المتقدّمين للنّحو، الذين يرون أنّه «علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة وسقاما، وكيفية ما يتعلّق بالألفاظ من حيث وقوعها فيه،... وموضوعه اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية، وتأديتها لمعانيها الأصلية»[5]، فاستكمل

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩١.

(٢) الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٤.

(٣) الإحكام في أصول الإحكام، ٥/ ٩١١.

(٤) معجم مقاليد العلوم، ص(٨٠).

(٥) التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون، ١/ ٢٤.

الأصوليون مشوارهم ذلك، حتّىٰ استتمّ علم (**نحو الدلالة**) بتأصيلهم الدّلالي، فأورقت أشجاره وأينعت ثماره، وسدّوا مَسدّ تقصير علماء اللغة المتأخرين، الذين قَصَروا أكثر النحو علىٰ (**نحو الإعراب**)، الذي هو: «علم يُبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم إعرابا وبناء، وموضوعه الكلمة العربية من حيث ما يعرض لها من الإعراب والبناء»[1]، وبسبب اقتصار علم النحو علىٰ إعراب الكلمة عند متأخّري النحاة سمّي النحو بـ (**علم الإعراب**)[2].

إنّ المباحث الدلاليّة الأصوليّة في جملتها مباحث طريّة، تحمل كثيرا من سمات الجِدَّة بالنسبة إلىٰ مباحث اللغويين، كمباحث الأمر والنهي، ومباحث العموم والخصوص والاستثناء، ومباحث النّص والظاهر، والمجمل وأسباب إجماله، ومباحث الإطلاق والتقييد، ومباحث المنطوق والمفهوم (الفحوىٰ)، وغير ذلك من أصول مباحث علم الدّلالة الأصولي، التي «**شأنها في العادة أن تذكر في الأصول، وإن كان موضوعها الألفاظ، فهي كأنها ذات وجهين: من جهة العادة أصولية، ومن جهة التحقيق لغوية**»[3]، فأضافت تلك المباحث الأصوليّة اللغويّة للعلوم العربيّة قسطا من العلم اللغوي لا يُستهان به، وجاء في تضاعيف الدرس الدلالي الأصوليّ فرائد دلاليّة أهداها إلىٰ علم اللغة، ومن ذلك:

المسألة الأولىٰ: الاستثناء المتعقّب للجمل: نحو (أكرم بني تميم وبني زيد وبني عمرو إلا الجهال)، علىٰ ماذا يعود الاستثناء؟، فقد بحث الأصوليون دلالة الاستثناء هذه، وحرروا النزاع فيها، بأنّ ما دلّت القرينة علىٰ عوده للجميع

---

(١) حاشية الصبان على الأشموني، ١/ ٢٤، وينظر: الجرجاوي الأزهري، التصريح بمضمون التوضيح، ١/ ١٢.

(٢) ينظر: ابن هشام، المغني اللبيب، ١/ ١٢، و مرعي الكرمي، دليل الطالبين لكلام النحويين، (ص١٢). والتهانوي، كشاف اصطلاح الفنون، ١/ ٢٣.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٣.

أو البعض فالدلالة بمقتضىٰ القرينة، وما خلا من القرينة اختلفوا فيه علىٰ ثلاثة أقوال: الأوّل عوده إلىٰ الكلّ وهو قول الجمهور[1]، والثاني عوده إلىٰ الجملة الأخيرة وهو المشهور عن الحنفيّة[2]، والثالث التوقّف لبعضهم كالغزالي[3]، ثم قال السيوطي عن المسألة: «قال أبو حيان: **هذه المسألة قَلّ مَن تعرّض لها من النحاة**، ولم أر مَن تكلّم عليها منهم سوىٰ ابن مالك في (التسهيل)،... قلت: **والأمر كما قال، فإنّ المسألة بعلم الأصول أليق**»[4].

المسألة الثانية: دلالة الفعل والفاعل: فالنحويون يُطلقونه علىٰ مجرّد إسناد الفعل لفاعله بالإعراب، فيقولون في نحو (مات زيد)، مات فعل، وزيد فاعله، وزيد لم يفعل الفعل، بل هو مفعوله، والأصولي يقرأ الفعل والفاعل في الجملة علىٰ نحوٍ دلاليّ، فالفعل لفظة مفردة دالّة علىٰ حصول المصدر لشيء غير معيّن، فإذا صرّحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذاك هو الفاعل، ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعمّ من قولنا حصل بإيجاده، فيعمّ ما حصل بإيجاده وما حصل له، فالفاعل في جملة (مات زيد) حصل له الموت بمعنىٰ حصل له وحلّ به، في حين أن الفاعل في جملة (قام زيد) حصل له القيام بمعنىٰ أنه فاعله وسببه[5].

المسألة الثالثة: التعليق بأداة الشرط (إنْ): فالمشهور عند النّحاة والأصوليين والفقهاء أنّ أداة (إنْ) لا يُعلّق عليها إلا محتمل الوجود والعدم، كقول: (إن تأتني

(١) ينظر: أبو يعلى العدة، ٢/ ٦٧٨، والجويني، البرهان، ١/ ٢٦٣، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٠٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦١٣، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٥٩).

(٢) ينظر: بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٣٠٣، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٢٧٠.

(٣) ينظر: المستصفى، ٣/ ٣٩١.

(٤) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ٢/ ٢٦٣، وينظر: الشريف المرتضي، الذريعة إلى أصول الشريعة، ١/ ٢٦٣.

(٥) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١/ ٦٣.

أكرمك) ولا يعلّق عليها محقّق الوجود، فلا تقول: (إنْ طلعت الشمس أتيتك)، بل تقول: (إذا طلعت الشمس أتيتك)، واستشكل البعض ورود التعليق عليها بمحقّق الوجود في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾[1]،وهو سبحانه يعلم أن الكفار في ريب منه، وقوله: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ ﴾[2]،ومعلوم قطعا انتفاء فعلهم، وأجاب بعض الأصوليين عن هذا: بأنّ الأوضاع العربيّة لا تدخل في الخصائص الإلهية، بل الأوضاع العربية مبنيّة علىٰ خصائص الخلق، والله تعالىٰ أنزل القرآن بلغة العرب وعلىٰ منوالهم ومعهودهم، ومن معهودهم أنّ ما شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه بين الناس حَسُن تعليقه بأداة (إنْ)، حتّىٰ ولو كان مقطوعا به من المتكلّم أو السّامع، كما يحسن من الواحد منّا أن يقول: إن كان زيد في الدار فأكرمه، مع علمه بأنه في الدّار؛ لأنّ حصول زيد في الدار يجوز أن يكون شأنه في العادة مشكوكا فيه، فأزال علم الدلالة الأصولي ذلك الإشكال[3].

٣- أثر أصول الفقه في أصول النحو:

يحسن بنا في هذا المبحث أن نعرّج علىٰ التعريف بأثر (أصول الفقه) في (أصول النّحو)، **وذلك أعمّ من أثر علم الدلالة الأصولي في اللغة.**

فقد كان علم أصول الفقه متقدّما علىٰ نشأة (أصول النّحو)، بدليل أنّ المؤلفات التي دوّنت (أصول النحو) واهتمّت ببناء أدلته وقواعده، كالنقل، والقياس اللغوي وبيان العلل، واستصحاب الأصل في اللغة، جاءت بعد زمن (التدوين) الذي تمّ فيه وضع أصول الفقه بقرنين من الزمان، وبهذا يظهر بجلاء أنّ علم أصول الفقه سبق علم أصول النحو، ومن ثَمّ كان الأوّل هو المؤثّر والثاني متأثّر[4].

(١) من الآية ٢٣ من سورة البقرة.
(٢) من الآية ٢٤، من سورة البقرة.
(٣) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ١/ ٤٦.
(٤) ينظر: أحمد ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، (ص٧٩).

وبلغ التأثير مداه بأن كانت أصول النّحو عبارة عن استنساخ لأكثر أصول الفقه، وذلك باستجلاب المصطلح الأصولي بمفاهيمه وتركيبه إلىٰ المصطلح النحوي، فلقد كان أصول النحو مُولَعا بتقليد أصول الفقه ومُشَابهته، وإذا كان أبو الفتح ابن جنّي – من القرن الرابع- أوّل مَن دوّن أصول النحو، فقد بَسَط أصوله علىٰ غرار أصول الفقه في كتابه الخصائص، فاعتمد الأصل الأصولي ومصطلحه وجَلَبَه إلىٰ أصول النّحو، كما تُطالعنا أبوابه في ذلك، والتي منها: (باب في مقاييس اللغة، وباب في تعارض السماع والقياس، باب في الاستحسان، باب في تخصيص العلل، باب في تعارض العلل، باب في العلّة وعلّة العلّة[1]، باب في الحمل علىٰ الظاهر).

وقد عقد ابن جني بابا عن **(تركيب المذاهب)**، ويعني به أنّك «إذا ضممت بعضها إلىٰ بعض وأنتجت بين ذلك مذهبا»[2]، وقال عنه السيوطي: «**ويشبهه في أصول الفقه إحداث قول ثالث، والتلفيق بين المذاهب**»[3]، ومن تأصيله قوله: «إذ أدّاك القياس إلىٰ شيء مَا، ثمّ سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر علىٰ قياس غيره، فدَعْ ما كنت عليه إلىٰ ما هم عليه»[4]، وعلّق عليه السيوطي بقوله: «**وهذا يُشبه من أصول الفقه نقض الاجتهاد، إذا بان النص بخلافه**»[5].

ثم جاء بعد ابن جني المؤصّل النحوي أبو البركات عبد الرحمن الأنباري[6]، واستوت علىٰ يديه مباحث أصول النّحو وترسخّت، ولم تكن أصوله النحويّة غائبة

(١) وهذا على غرار: العلة والحكمة عند الأصوليين.

(٢) الخصائص، ٣/ ٧٣.

(٣) الاقتراح في أصول النحو، (ص١٦٦).

(٤) الخصائص، ١/ ١٧٨.

(٥) الاقتراح في أصول النحو، (٤٧٣).

(٦) هو عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، أبو البركات الأنباري، من علماء اللغة والأدب وتاريخ الرجال، من مصنفاته: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، والإغراب في جدل الإعراب، وأسرار العربية، ولمعة الأدلة، والبيان في غريب إعراب القرآن، توفي سنة ٥٧٧هـ.
[ينظر: بغية الوعاة،٢/ ٧٥، ومرآة الزمان ٨/ ٣٦٨]

عن أثر أصول الفقه، بل غزَل أكثرها علىٰ طراز أصول الفقه، وقد قال في مقدمة كتابه (لمع الأدلة): «أصول النحو: أدلة النّحو التي تفرّعت منها فروعه وأصوله، **كما أنّ أصول الفقه هي أدلة الفقه التي تنوعت عنها جملته وتفصيله...**»[1]، وقال في نزهة الألباء: «علم الجدل في النحو، وعلم أصول النحو، يُعرف به القياس، وتركيبه، وأقسامه، من قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد، إلىٰ غير ذلك علىٰ حدّ أصول الفقه، فإنّ بينهما من المناسبة ما لا خفاء به؛ **لأنّ النّحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول**»[2].

ومن فصول (لمع الأدلة) للأنباري: (فصل في النقل، وفصل في المتواتر، وفصل في الآحاد، وفصل في القياس، وفصل في الرد علىٰ منكري القياس، وفصل قي قياس الطرد، وفصل في قياس الشبه)، وذلك شاهد علىٰ محاكاة أصول الفقه، بل وعلىٰ بالغ أثر أصول الفقه في أصول النحو.

وقد كان لعلماء اللغة طرازهم في بناء القواعد الاستدلاليّة علىٰ السماع والإجماع والقياس والاستصحاب، كما بنىٰ الفقهاء استدلالهم علىٰ السماع والإجماع والقياس والاستصحاب، وذلك أثر من آثار العلوم الشرعيّة علىٰ العلوم العربيّة، كما عَرَض الأنباري أدلّة صناعة الإعراب علىٰ أنّها: (نقل وقياس واستصحاب)، وقال عن الاستصحاب: «وأمّا استصحاب الحال: فإبقاء حال اللفظ علىٰ ما يستحقّه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل، كقولك في فعل الأمر: إنّما كان مبنيّا لأنّ الأصل في الأفعال البناء، وأنّ ما يُعرب منها لِشبه الاسم، ولا دليل علىٰ وجود الشبه، فكان باقيا علىٰ الأصل في البناء»[3].

---

(١) لمع الأدلة، (ص٨٠).

(٢) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (ص٧٦).

(٣) الإغراب في جدل الإعراب، (ص٤٥-٤٦).

ويعدّ كتاب (الاقتراح في أصول النّحو) للسّيوطي سائرا علىٰ مدرجة الأنباري في اقتفاء أصول الفقه، وإن كانت مهمّته تكرار أكثر فصول الأنباري في أصول النحو واجترارها، وذلك علىٰ سابلته المعهودة في التصنيف المعتمد علىٰ الجمع والترتيب والتهذيب، غير أنه أكثر تصريحا وفخرا في محاكاة أصول الفقه، حتّىٰ يقول عن كتابه: «ورتبته علىٰ نحو ترتيب أصول الفقه في الأبواب والفصول والتراجم، كما ستراه واضحا بيّنا»[1]، ومن وفائه في محاكاة أصول الفقه أنّه نقل تعريفه تماما إلىٰ أصول النحو، حين عرّفه بأنّه «علم يُبحث فيه عن أدلة النّحو الإجمالية، من حيث هي أدلته، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل»[2].

ولا يزال التأليف في هذا الفنّ (أصول النحو) مَدينا لأصول الفقه ومتأثرا به حتّىٰ زمننا هذا، فكلّ مؤلفاته ومناهجه المعاصرة سارت علىٰ منهاج أصول الفقه في فنون التأصيل وطرق الاستدلال. **والنكتة المستخرجة من كل ذلك تتبيّن من كون علم الدلالة ودراسة المعنىٰ في التراث العربي كان ينشأ ويتطوّر بحافز حاجة النص الشرعي إلىٰ وضع القواعد الدلالية اللغوية حين الاستدلال بها، فانبثقت كل الدراسات اللغوية من مركزية النص الشرعي في الدرس اللغوي؛ فلا عجب أن يحوز علم الدلالة الأصولي علىٰ قصب السبق في كثير من تلك المخرجات الدلاليّة، وقد عرفنا أن علماء أصول الفقه هم أوائل الذين لبّوا حاجة الاشتغال في علم الدلالة ودراسة المعنىٰ؛ بدافع سدّ الاحتياج الناشئ من دراسة النص الشرعي.**

* * *

(١) الاقتراح في أصول النحو، (ص١٦).

(٢) المرجع السابق، (ص٢٥).

الفصل الخامس

النظريات الدلالية غير الشرعية ونقدها

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: النظريات الدلالية التاريخية غير الشرعية ونقدها.

المبحث الثاني: النظريات الدلالية المعاصرة غير الشرعية ونقدها.

تمهيد

في مناسبة عرض الدلالات غير الشرعية ونقدها على وجه الإجمال:

يأتي هذا الفصل علىٰ حاشية الهدف المبتغىٰ من استبانة أثر الدلالة الأصولية في حفظ الشريعة، فالمخرجات البحثية في هذه الدراسة استتمّت مع نهاية الفصل الرابع الآنف، غير أنّ المناسبة البحثيّة اقتضت عرض رؤية (وصفية) تليها رؤية (نقدية) للنظريات الدلالية الموازية للدلالة الشرعية، والتي انتهجت منهج المشاقة مع الدلالة الأصولية الشرعية.

والغرض من هذا العرض هو تقديم وصفة مختصرة يتضح بها تكوين الدلالات غير الشرعية المناهضة للدلالة الشرعية، ثم استشراف أثر الدّلالة الأصولية في نقدها ونقضها علىٰ سبيل الإجمال، وذلك النقض نحتسبه مظهرا آخر يتمظهر به الأثر الدّلالي الأصولي في حفظ الشريعة، من زاوية مقاومة الدلالة الأصولية لكل دلالة تحريفية تُحيل الدلالة الشرعية إلىٰ غير شرعية.

واكتفينا في الحدّ الأدنىٰ الموافي لوصف تلك الدلالات غير الشرعية ونقدها، فليس القصد سوىٰ استبانة وصفها ثم نقدها إجمالا؛ من أجل المساعدة علىٰ استجلاء كامل أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ الشريعة حين كان يملك الاستعداد العلمي في نقد الدلالة غير الشرعية والعمل علىٰ تهافتها؛ لذلك تسامحنا كثيرا في وصف تلك الدلالات غير الشرعية ونحن نتجاوز تتبّع جذورها علىٰ وجه الاستقراء المفصل إلىٰ الاقتضاب المجمل، كما اكتفينا بإجمال نقدها في مساقها الدلالي علىٰ

ضوء المنهج الدلالي الأصولي، **ونرجو من القارئ الكريم استصحاب هذا القصد المنهجي وهو يلحظ إجمال المخرجات البحثية في هذا الفصل.**

* * *

المبحث الأول

النظريات الدلالية التاريخية غير الشرعية ونقدها

ويشتمل علىٰ مطلبين:

المطلب الأول: نظرية تقديم العقل علىٰ النقل، ونقدها

المطلب الثاني: نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة، ونقدها

المطلب الأول:

نظرية تقديم العقل على النقل، ونقدها

١- وصف نظرية تقديم العقل على النقل في المساق الدلالي:

طرحت المدارس التأويليّة في الإسلام نظرية تقديم العقل علىٰ النقل في فهم النّص الشرعي، وهم يقصدون تقديم العقل من جهتين:

الأولىٰ: من جهة تقديم الأصل علىٰ الفرع: وادّعوا أنّ العقل هو الذي دلّ علىٰ صحة الشرع، فقد عرّفنا العقل علىٰ معرفة الله تعالىٰ وصدق رسوله ﷺ، فيجب تقديمه علىٰ النقل من باب تقديم الأصل علىٰ الفرع، وقالوا: «لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وكيفية دلالة المعجزة علىٰ صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات علىٰ محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في هذه الدلائل العقلية القطعية صار العقل مُتّهما غير مقبول،... وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة»[١].

الثانية: من جهة تقديم العقل علىٰ النقل عند التعارض: وهي نتيجة دعوىٰ أن النقل يتبع العقل تبعيّة الأصل للفرع، وقالوا إذا قامت الأدلة العقلية علىٰ إثبات شيء، ثم وجدنا أدلة نقليّة يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فإنّه يجب تقديم مقتضىٰ العقل علىٰ مقتضىٰ النقل، فيقال: إن مقتضىٰ النقل غير صحيح، أو إنه صحيح إلا إن المراد منه غير ظاهره[٢].

(١) الرازي، أساس التقديس، (ص١٣٠)، وينظر: المسائل الخمسون في أصول الدين، (ص٥٩)، والإيجي، المواقف، (ص٤٠).
(٢) ينظر المراجع السابقة.

والمنهج المُتَّبَع عند أصحاب نظرية تقديم العقل علىٰ النقل في فهم النّص هو **الانطلاق من العقل إلىٰ النّص**، وهو المنهج المُعتمد عند الفرق الكلاميّة من أشاعرة ومعتزلة وماتريديّة، فعندما يصطدم العقل بالنّص يتمّ طرح التأويل بصفته حلّا دلاليّا لإشكال التعارض[1]، كما يقرّره المتكلّم البغدادي[2] في قوله: «فإذا روىٰ الراوي ما يُحيله العقل، ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخبره مردود،... وإن كان ما رواه الثقة يروع ظاهره في العقول، ولكنه يحتمل تأويلا يوافق قضايا العقول قبلنا روايته، وتأوّلناه علىٰ موافقة العقول »[3].

وتُعدّ هذه النظريّة من مُحدِثات الفهم ومنهج التلقّي، فقد كان التسليم للظاهر ومُقتضىٰ النّص هو السّمة الأساسيّة في المنهج السلفي، ويؤرخ ابن تيمية تقريبا لهذه النظرية الحادثة بقوله: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه مَن يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي رضي الله عنه، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها علىٰ قولهم، لا يدّعون أنّهم عندهم عقليات تعارض النصوص. ولكن لمّا حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمّة»[4].

لقد اغترّ المتكلّمون في الأدلة العقليّة ونتائجها، وغلوا فيها ورفعوها فوق منزلتها الطبيعيّة، حتىٰ قال الجاحظ: «وما الحكم القاطع إلّا للذهن، وما الاستبانة

(١) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، (ص٣٧).

(٢) هو عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي الأسفراييني، عالم متفنّن بالفقه والأصول والكلام، من مؤلفاته: أصول الدين، والناسخ والمنسوخ، وفضائح القدرية، و تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات، والفرق بين الفرق، توفي سنة ٤٢٩هـ.
[ينظر: الطبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ١٤٢، وإنباه الرواة، ٢/ ١٨٥].

(٣) أصول الدين، (ص١١٠).

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٢٤٤.

الصحيحة إلا للعقل»[1]، ومن مقتضىٰ هذا الاغترار هو تقديم العقل علىٰ النقل، كما قال القاضي عبد الجبار في معرض كلامه عن صفة (الاستواء): «إن الاستدلال بالسمع علىٰ هذه المسألة غير ممكن؛ لأنّا ما لم نعلم القديم تعالىٰ عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيا، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع علىٰ هذه المسألة، وهل هذا إلا استدلال بالفرع علىٰ الأصل؟»[2].

ومثاله: في نصوص الصفات قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾[3]، وقوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾[4]، وقد عارض العقل الكلامي ظاهر صفة العين للمولىٰ سبحانه، وقالوا: ذو العين لا يكون إلا جسما بحكم العقل، فأوّلوها بأنّها: العلم، بمعنىٰ: جرىٰ هذا بعلمي[5]، أو بمعنىٰ رؤيته للأشياء دون استلزام صفة العين[6].

ممّا سبق يتّضح أنّ النصوص التي تتعارض مع العقل الكلامي حقّها التأويل تقديما للعقل وإجلالا له، ولا تزال هذه النظرية قائمة يتوارثها نقاد النّص الشرعي، يأخذها اللاحق عن السابق، ولا يكترث اللاحق بتهافت جملة هذه النظرية بموازاة نظرية (موافقة النقل الصحيح للعقل الصريح)، بل يصر علىٰ أن يعيدها جذعة، فيقول الدكتور حسن حنفي[7]: «إن العقل أساس النقل، وإن القدح في العقل قدح

(١) رسالة التربيع والتدوير، (ص١٤).

(٢) شرح الأصول الخمسة، (١٥٠).

(٣) من الآية ٣٧، من سورة هود.

(٤) من الآية ٣٩، من سورة طه.

(٥) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص١٥١)

(٦) ينظر: البغدادي، أصول الدين، (ص١١٠).

(٧) حسن حنفي، مفكر مصري، من مواليد سنة ١٩٣٥م، يعمل أستاذا جامعيا، وأحد منظّري تيار اليسار الإسلامي، وتيّار الاستغراب، من أعماله: سلسلة: موقفنا من التراث القديم، والتراث والتجديد، ومن العقيدة إلى الثورة، وعلم الاستغراب.

في النقل، وأن الواقع أيضا أساس النقل»[1]، فتكون النتيجة عنده هي أن «الحجج النقلية كلها ظنية حتىٰ لو تضافرت وأجمعت علىٰ شيء أنه حق، لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل»[2]، وتأتي هذه المغالاة لسلطان العقل في الخطاب العربي (العلماني) المعاصر ليس امتدادا للمدرسة الكلاميّة فحسب؛ بل ولأنّ «العلمانيّة تقوم في المقام الأوّل علىٰ أسبقيّة العقل علىٰ النّص»[3]، لذلك فإنّه «**لا سلطان إلا للعقل**»[4]، وأن «**العقل قادر علىٰ إثبات كلّ شيء ونفيه**»[5].

ولم يقتصر الخطاب (العلماني) علىٰ ذلك فحسب، بل عندما تضايق من وجود مفردة (العقل) في القرآن بصيغة الفعل والممارسة كلفظ (يعقلون)، وفي ذلك إشارة بالغة علىٰ فعالية العقل في الشريعة بأنه فعل يُمارس فكريا وليس مجرّد عضو كباقي الأعضاء، رام الخطاب العلماني بعد ذلك إلىٰ سلب الدلالة العقلانيّة من مفردة (العقل) في الخطاب الشرعي، وأعطىٰ تأويلا دلاليّا يُلغي الدلالة الفكرية الشعورية فيه، وألبسه لبوسا آخر وهو معنىٰ (الحجر) و (الربط) المشتهر بالبيئة البدوية وقت نزول الوحي، كما تقول العرب (عقلت الدابة) بمعنىٰ ربطتها وحجرتها، فلا تفلت، وذلك معنىٰ مباين لعقلانية التفكير والتحليل في الخطاب العلمي[6].

٢- نقد نظرية تقديم العقل على النقل في المساق الدلالي:

لقد أدرك علماء الشريعة من أهل السنّة الآثار الدلالية السيئة الناشئة من نظرية

---

(١) من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٦٨.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٣٧٢.

(٣) عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، (ص٣٦١).

(٤) حسن حنفي، التراث والتجديد، (ص٥٢).

(٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ١/ ٣٧٣.

(٦) ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مع تعليق المترجم في الهامش (ص٤١-٤٢)، ومحمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص١٩٤).

تقديم العقل علىٰ النقل في فهم النّصوص؛ لهذا تتابع العلماء في نقد أصل النظرية وكشف زللها، وفي ذلك يقول الأصولي ابن السمعاني: «واعلم أنّ فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسّسوا دينهم علىٰ المعقول، وجعلوا الاتّباع والمأثور تبعا للمعقول»[١]، وقال ابن تيمية: «إنّ مبدأ أنواع الضلالات هو تقديم الرأي علىٰ النص، واختيار الهوىٰ علىٰ الشرع، فسرىٰ في المنتسبين إلىٰ العلم والدين من أهل الفقه والكلام والتصوف، من أقوال الملاحدة - بسبب هذا الأصل – ما لا يعلمه إلا الله»[٢]، وقال الطوفي: «ولهذا لما تعبَّدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلُّوا وأضلُّوا»[٣].

وأبرز وجوه نقد نظرية تقديم العقل علىٰ النقل الوجوه الثلاثة التاليّة:

الوجه الأوّل: نقد دعوىٰ أنّ العقل أصل النقل: ويقال فيه: إما أن يُراد بكونه أصلاً للنقل أنه أصل له في ثبوته في نفس الأمر، أو أنّه أصل له في علمنا بصحته.

فالأوّل: لا يقول به عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو غيره هو ثابت، سواء علمنا ثبوته بالعقل أو غيره.

والثاني: وهو المراد في نظرية تقديم العقل علىٰ النقل، بأن العقل أصل صحة السمع لا ثبوته، فيُجاب: بأنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا علىٰ صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف علىٰ ما به صدق الرسول ﷺ من العقليات، وليس كل العلوم العقلية يُعلم بها صدق الرسول، بل منها ما يُعلَم بالآيات والبراهين الدالة علىٰ صدقه، والخارجة عن استنباط العقل، بل يُسلّم لها.

---

(١) كما نقله عنه السيوطي في صون المنطق، (ص٤٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٧.

(٣) التعيين في شرح الأربعين (ص ٢٧٩).

فيصح بذلك القول أنّ المعقولات ليست كلّها أصلا للنقل، وبالتالي لا يتوجّه معارضة الدليل النقلي بالمعقولات التي ليست أصلا له علىٰ العموم؛ وذلك من لازم أن العقل ليس حاكما بإطلاق علىٰ النقل، فمعارضته لبعض السمع ليس قدحا في كلّ السمع، كما أن القدح في بعض العقليات ليس قدحا في جميعها، وكما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحتها جميعا[1]. لذلك يذهب الأصوليون إلىٰ أنّ الدليل العقلي المحض ليس أصلا في الشريعة علىٰ الإطلاق؛ «**لأنّ ذلك راجع إلىٰ تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح، فلا بدّ أن يكون نقليّا**»[2]، وعندما يتعاضد الدّليلان العقلي والنّقلي في الدلالة علىٰ المسائل الشرعيّة فيصحّ عند الأصوليين «**علىٰ شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النّظر إلا بقدر ما يسرحه النقل**»[3].

وقد ثبت بوضوح «أنّ الله جعل للعقول في إدراكها حدّا تنتهي إليه لا تتعدّاه، ولم يجعل لها سبيلا إلىٰ الإدراك في كلّ مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالىٰ في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، إذ لو كان كيف كان يكون؟»[4]، فيجب بذلك «أن لا يُجعل العقلُ حاكما بإطلاق، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشّرع، بل الواجب عليه أن يقدّم ما حقّه التقديم، وهو الشرع، ويؤخّر ما حقّه التأخير، وهو نظر العقل؛ لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكما علىٰ الكامل؛ لأنّه خلاف المعقول والمنقول»[5].

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٨٧-٩٠، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١١٠)، ود/ سليمان الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ١/ ٣٥٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ١/ ١٢٥.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٦٩.

(٥) المرجع السابق، ٣/ ٤٠٨.

الوجه الثاني: التفريق بين محالات العقول ومحارات العقول: لم يفرِّق العقل الكلامي بين محالات العقول الذي لا تأتي به الشريعة أبدا، ومحارات العقول الذي يسوغ وروده في الشريعة، ثمّ اغتنم محارات العقول وجعلها بابا من أبواب معارضة العقل، في حين أنّ محارة العقل في السمع لا تعني معارضته، بل تعني حيرته فيه بعدم إدراك حقيقته وكنهه، فالأحرىٰ بالعقل التسليم وألّا يقفو ما ليس له بعلم.

وفي الصحيح أنّ رسول الله ﷺ قال: (**بينا رجل يسوق بقرة إذ رَكِبَها فضربها، فقالت: إنّا لم نخلق لهذا، إنّما خُلقنا للحرث**)، فقال النّاس: سبحان الله بقرة تكلم، فقال ﷺ: (**فإني أومن بهذا، أنا وأبو بكر، وعمر**) [1]. فأرشد النبي ﷺ إلىٰ وجوب تصديق ما يخبر به من الوحيين الكتاب والسنّة وإن حارت به عقول النّاس، فكلام البقرة ليس محالا، لكنه شيء يحار به العقل ولا يعرف كيفيّته، فآمن بذلك الرسول ﷺ وصحابته الكرام دون اعتراض أو تأويل، كذلك كل التّعارض المدّعىٰ بين العقل والنقل هو من هذه القبيل غير المستحيل، إذ «**لا يرد الشرع بما يخالف العقل، لكن قد يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ العقل قد لا يستقل**»[2]. **لذلك** «يجب الفرقُ بين ما يقصر العقل عن دركه وما يعلم العقل استحالته، بين ما لا يعلم العقل ثبوته وبين ما يعلم العقل انتفاءه، وبين محارات العقول ومحالات العقول، **فإن الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه- قد يُخبرون بمحارات العقول، وهو ما تعجز العقول عن معرفته، ولا يخبرون بمحالات العقول، وهو ما يعلم العقل استحالته**»[3].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، (ص٥٨٥)، رقم ٣٤٧١.

(٢) المستصفى، ١/ ١٤.

(٣) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٣٦١.

والعقل له حدّ لا يجوز تعدّيه في فهم النصوص الشرعية، فلا يتعمّق في الوصول إلىٰ ما استأثر الله بعلمه، وحجَب أسرار الخلق عن فهمه؛ لحكمة منه تعالىٰ بالغة، منها أن يعرفوا عجزهم عن درَك غيبه، ويسلموا لأمره طائعين، «فإن الله تعالىٰ خلق العقول، وأعطاها قوّة الفكر، وجعل لها حدّا تقف عنده من حيث ما هي مُفكّرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدها ووفّت النّظر حقَّه، أصابت بإذن الله تعالىٰ، وإذا سلطت الأفكار علىٰ ما هو خارج عن طورها ووراء حدِّها الذي حدَّه الله لها، رَكَبت متنَ عمياء، وخبطت خبط عشواء، فلم يثبت لها قدم، ولم ترتكن علىٰ أمر تطمئن إليه...»[1].

الوجه الثالث: نقد العقل باختلافه: أثبت الاستقراء أن العقل الذي قدّمه أهل الكلام علىٰ النقل قد اختلف بينهم اختلافا كثيرا، ممّا لا يجعله قطعيّا ولا قابلا للاستدلال في بعض معارضاته.

في حين أن الشريعة لم تأت أبدا بما يُناقض العقل الصريح، وإنّما عارضوا القرآن بظنون العقل وشبهاته، فإنّ «**ما علم بصريح العقل لا يُتصوّر أنْ يُعارضه الشرع البتّة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط**»[2]؛ لهذا اختلفت عقول أهل الكلام كثيرا في المسائل التي عارضوا فيها ظاهر القرآن، وما شأنه كذلك لا يجوز أن يكون أصلا تتبعه الأدلة النقليّة. بل تابعا لا متبوعا، والظاهر أنّ منشأ اختلاف طرائقهم العقليّة هو اختلاط عقولهم بأهوائهم، والهوىٰ مظنة الاختلاف لا الائتلاف، وقد لحظ ابن القيم أنّ المتكلمين يحتكمون إلىٰ العقل لأجل اعتبارات مذهبيّة، فيكون الهوىٰ هو الحاكم، وينسبون الحكم للعقل وليس كذلك، وقال «حقيقة الأمر أنّ كل طائفة تتأوّل ما يخالف نحلتها ومذهبها، فالمعيار علىٰ ما يُتأوّل وما لا يتأوّل هو المذهب الذي

(١) السفاريني، الأنوار البهية، ١/ ١٠٥.
(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٤٧.

ذهبت إليه والقواعد التي أصّلتها، فما وافقها أقرّوه ولم يتأوّلوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأوّلوه»[1].

* * *

(١) الصواعق المرسلة، ١/ ٢٣٠.

المطلب الثاني:

نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة، ونقدها[1]

١- وصف نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة في المساق الدلالي:

عندما شاهد أتباع الفلسفة اليونانية والفارسية معارضة نصوص الشريعة للنظريات الفلسفيّة التي آمنوا بها، ضاقت نفوسهم من تلك المناقضة الصريحة في بعض حالاتها ما بين الدلالات الشرعية ودلالاتهم الفلسفيّة، فأرادوا استصلاح فساد نظرياتهم بتأويل النص الشرعي تأويلاً يُعطّل ظاهره ويستبطن المعاني الموافقة لفلستفهم، فأبطلوا دلالات القرآن والسنة العربية بعزل ظاهرها العربي عن باطنها المُحدث.

وبذلك أحدث زعماء الباطنية ودهاقنة فلاسفة المسلمين للقرآن معنىً باطنيًا لا يدلّ عليه نصّه، بل يخالفه أو يناقضه، وجعلوا باطنهم الخاصّ بهم مقصود القرآن ومراده الحقيقي، وقالوا: «إنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرىٰ في الظواهر مجرىٰ اللبّ من القشر، وأنّها بصورها تُوهِم عند الجهّال الأغبياء صورا جليّة، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلىٰ حقائق معيّنة، وأنّ مَن تَقاعَد عقلُه عن الغوص علىٰ الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها مسارعا إلىٰ

(١) تتقارب هاتان النظريتان في الدلالة والاستدلال، ويتّحد نقدهما الشرعي، لهذا جمعتهما في مطلب واحد.

الاغترار كان تحت الأواصر والأغلال، وأرادوا بالأغلال التكليفات الشرعية، فإنّ من ارتقىٰ إلىٰ علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه»[1].

وقد مثّل هذا الانحرافَ الدّلالالي مدرستان في التاريخ الإسلامي، هما:

الأولىٰ: المدرسة العرفانيّة الباطنيّة، صاحبة ثنائية (الظاهر والباطن): التي تنزع إلىٰ الكشف والإلهام والمعارف اللدنيّة في تأويل النص، وتتمثّل في الخطابات الباطنيّة، من غلاة الصوفيّة ومتطرّفي الشيعة وأشباههما من أرباب خطاب العرفان الباطني، وثنائية (الظاهر والباطن) أو (الحقيقة والشريعة) هو القاسم المشترك بين أصحاب هذه المدرسة، فالنّص له باطن وظاهر، وباطنه محجوب بظاهره، والباطن المحجوب هو المطلوب والمراد، وعامّة الناس محجوبون عن معرفة بواطن النصوص وحقائقها بالاشتغال بظاهرها، **فالفهم الباطنيّ علىٰ هذا التأويل ينطلق من الباطن إلىٰ الظاهر، والباطن هو الأساس**[2]، وقالوا: «**إنّ فائدة الظاهر من الأعمال أن يتوصّل بها إلىٰ فهم الباطن، فمتىٰ فهمه العبد سقطت عنه الأعمال إذ قد حصل المقصود**»[3].

وقد نقل عنهم الحمادي اليماني[4]- وهو أحد المعاشرين لهم- أنّهم يوصون الذي يثق بدعوتهم بقولهم: «اكشف عن السرائر ولا ترضىٰ لنفسك ولا تقنع بما قد قنع به العوام من الظواهر، وتدبّر القرآن ورموزه واعرف مثله وممثوله، واعرف الصلاة والطهارة وما روي عن النبي ﷺ بالرموز والإشارة دون التصريح والعبارة، فإنّما جميع

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، (ص١٢-١٣).

(٢) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، (ص٤١).

(٣) المرتضى، المنية والأمل، (ص٣٨).

(٤) محمد بن مالِك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني: فقيه باحث، سمع عن دعوة الباطنية ودخل في مذهبهم مختبرا، وصنف كتاب كشف أسرار الباطنية، توفي سنة نحو ٤٧٠ هـ. [ينظر: الأعلام، ٧/ ١٦]

ما عليه الناس أمثال مضروبة لممثولات محجوبة، فاعرف الصلاة وما فيها وقِفْ على باطنها ومعانيها...»[1].

واستدلّوا على نظريتهم بأدلة موهمة كمذهبهم الخبيث، وقالوا: «ما خلق الله سبحانه من ظاهر إلاّ وله باطن، يدل على ذلك: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾[2]،... ألا ترى أنّ البيضة لها ظاهر وباطن، فالظاهر ما تساوى به الناس وعرَفَه الخاص والعامّ، وأمّا الباطن فَقَصر علم النّاس به عن العلم به فلا يعرفه إلا القليل، من ذلك قوله: ﴿وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾[3]، وقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[4]، فالأقل من الأكثر الذين لا عقول لهم»[5].

ونُقل عنهم تأويلات تجعل الكفر إسلاما والإسلام كفرا، كما قال عنهم البغدادي: «تأوّلوا لكلّ ركن من أركان الشريعة تأويلا يُورِث تضليلا، فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زيارته وإدمان خدمته، والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام،... وزعمُوا أنّ مَن عرف معنى العبادة سقط عنه»[6]، مثلما ادّعت القرامطة الباطنية أن للإسلام والقرآن باطنا يخالف الظاهر، فقالوا بما سبق من تأويلات، وأضافوا استبطان معنى (الجنة) بمعنى تمتع الخاصة بلذّات الدنيا، ومعنى (النار) بالتزام الشرائع والدخول تحت أثقالها[7].

---

(١) كشف أسرار الباطنية، (ص٢٣).
(٢) من الآية ٢٤، من سورة الأنعام.
(٣) من الآية ٢٤، من سورة ص.
(٤) من الآية ١٣، من سورة سبأ.
(٥) الحمادي، كشف أسرار الباطنية، (ص٢٤).
(٦) الفرق بين الفرق، (ص٢٨٠)، وينظر المرجع السابق، (ص٢٦)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦.
(٧) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦.

الثانيّة: المدرسة الفلسفيّة البرهانيّة، صاحبة ثنائيّة (العامّة والخاصّة): وقد اشتغلت في التوفيق ما بين فلسفة اليونان ونصوص الشريعة، أو ما يسمّيه ابن رشد: (الاتصال ما بين الحكمة والشريعة)، حيث لاقت فلسفة اليونان وبالأخص ما نُقل عن أرسطو وأفلاطون إعجابا عند كثير من المشتغلين بها في المباحث الإلهيّة من فلاسفة الإسلام، ومنحوا قواعدها الدلاليّة حصانة تجعلها فوق النقد.

وحيث تصادمت أكثر التصورات اليونانيّة مع النصوص الشرعية، فقد عملت هذه المدرسة علىٰ التوفيق ما بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي بتقسيم المُخاطَبين إلىٰ عامّة وخاصّة، فالعامّة هم (**الخطابيّون**) الذين يليق بهم ظاهر الشريعة دون تأويل، وذلك بمخاطبتهم بطريق التخييل، فيخيّل لهم ما ينتفعون به دون قصد إفهام الحقيقة، بل مجرّد التخييل. والخاصّة هم (**البرهانيّون**) الذين يتأوّلون ظاهر الشريعة بما يوافق الحقائق البرهانيّة الفلسفيّة ويتجاوز حجُب التخييل[1]، كما زعمه ابن رشد في قوله: «النّاس في الشريعة علىٰ ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم **الخطابيون** الذين هم الجمهور الغالب،... وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم **الجدليون** بالطبع،... وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم **البرهانيون** بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. ومتىٰ صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها،... أفضىٰ ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلىٰ الكفر. والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر واثبات المؤوّل، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أدّاه ذلك إلىٰ الكفر»[2].

---

(١) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٥٦، ود/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، (ص٣٨).

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص٥٨).

قال ابن تيميّة في وصف باطنيّة الفلاسفة البرهانيين المشائيين: «قد يدّعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة والزكاة والصيام والحج، وإن كان ذلك كذبًا معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام أنه باطل، ولا يدّعون رفع حكم الخطاب مطلقًا، وأمّا عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فإنهم إنّما يقولون بالباطن المخالف للظاهر في **العلميّات**، **وأمّا العمليّات فيقرّونها** علىٰ ظاهرها، وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلىٰ الإسلام، مع أنّهم في التزام الأعمال الشرعيّة مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة»[1].

ومن تأويلاتهم الباطنيّة: «أنّ (الدّابة) التي يُخرجها الله للنّاس هي العالِم النّاطق بالعلم في كلّ وقت، وأن (إسرافيل) الذي ينفخ في الصور هو العالِم الذي ينفخ بعلمه في القلوب حتىٰ تحيا، و(جبريل) هو العقل الفعّال الذي تَفيض عنه الموجودات، و(القلم) هو العقل الأوَّل الذي تزعم الفلاسفة أنه المبدع الأوّل.... وباطنية الفلاسفة يفسرون الملائكة والشياطين بقوىٰ النّفس، وما وُعِد النّاس به في الآخرة بأمثال مضروبة، لِتفهيم ما يقوم بالنفس بعد الموت من اللذة والألم، لا بإثبات حقائق منفصلة يُتنعّم بها ويُتألّم بها »[2].

وقد فسّر الإمام أبو حامد الغزالي تأوّل الفلاسفة والباطنية هذا التأويل الخارج عن الإجماع، والمنتهك لأركان الشرع، بأنّ فاعله « يقول: لست أفعل هذا تقليداً، ولكن قرأت علم الفلسفة وأدركت حقيقة النبوة، وأن حاصلها يرجع إلىٰ الحكمة والمصلحة، وأنّ المقصود من تعبُّداتها: ضبط عوامّ الخلق وتقييدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات، فما أنا من العوام الجهّال حتىٰ أدخل في حَجْر التكليف، وإنما

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ١٧٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦-٢٣٨.

أنا من الحكماء أتبع الحكمة وأنا بصير بها، مستغنٍ فيها عن التقليد، هذا منتهىٰ من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم، وتعلم ذلك من كتب ابن سينا وأبي نصر الفارابي[1]، وهؤلاء هم المتجمِّلون بالإسلام، وربما تجد الواحد منهم يقرأ القرآن، ويحضر الجماعات والصلوات، ويعظم الشريعة بلسانه، ولكنه مع ذلك لا يترك شرب الخمر، وأنواعـًا من الفسوق والفجور... فيقال له: لم تشرب الخمر؟ فيقول: إنما نُهي عن الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء، وأنا بحكمتي محترز عن ذلك، وإني أقصد به تشحيذ خاطري...»[2].

٢- نقد نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة في المساق الدلالي:

لقد تتابع علماء الإسلام في الرّد علىٰ الاستدلالات الباطنية، وعدّوا دعوتهم استدراجا للعوامّ، وتلبيسا وانسلالا من ربقة الإسلام، وانخلاعا عن الدّين، وأنّ «اعتقادهم في التكاليف الشرعية والمنقول عنهم يتضمّن الإباحة المطلقة، ورفع الحجاب، واستباحة المحظورات واستحلالها، وإنكار الشرائع، **إلا إنّهم بأجمعهم يُنكرون ذلك إذا نُسب إليهم**»[3].

والذي يناسب نقد افترائهم الدلالي علىٰ اللغة وعلىٰ الشريعة في هذه الدراسة هو إبطال نظريتهم الدلاليّة من ثلاثة أوجه، وهي:

---

(١) هو محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، التركي، الفيلسوف الشهير، له علم واسع في الموسيقى والمنطق، وقد عُرف بالزهد وعدم الاكتراث في الدنيا، من مصنفاته: إحصاء العلوم، والسياسة المدنية، توفي سنة ٣٣٩هـ.

[ينظر: تاريخ الحكماء، (ص ٢٧٧)، ووفيات الأعيان، ٣/ ٧٩].

(٢) المنقذ من الضلال، (ص ٤٧-٤٨). بتصرف بسيط.

(٣) الغزالي، فضائح الباطنية، (ص٤٦).

الوجه الأوّل: إبطالها بالممانعة اللغويّة: فحيث نزل القرآن باللسان العربي المبين، فإنّه يستحيل أن يدلّ من غير وجه الدلالة العربيّة الظاهرة، فدلالته هي الدلالة العربيّة الظاهرة المشهورة من اللسان العربيّ، وإلا لم يكن بيانا ولا هدىٰ ولا شفاءً، ولو دلّ القرآن علىٰ باطنهم المُستتر بغير الدلالة العربيّة، لَلَزِم القرآن أن يكون خفيّا غامضا، وشقاءً لا هداية، وهذا ما استوحشه العلماء من مذهبهم الخبيث، كما قال الإمام ابن حزم عن طريقتهم: «لا تتعلّق بحجة أصلا، وليس بأيديهم إلا دعوىٰ الإلهام والقحة والمجاهرة بالكذب... واعلموا أن دين الله تعالىٰ ظاهر لا باطن فيه، وجهرٌ لا سرَّ تحته، كلّه برهان لا مُسامحة فيه، واتّهموا كلّ مَن ادّعىٰ للدّيانة سرّا وباطنا، فهي دعاوىٰ ومخارِق، واعلموا أنّ رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها...»[1].

وحيث بطل استدلالهم الباطني فلأنّه لا يجوز أن تنقسم الدلالة اللغويّة إلىٰ عامّة مشهورة، ومستبطنة خاصّة لا يعلمها إلا الخواصّ؛ لأنّ شأن الدلالات اللفظيّة هو الشهرة والتواضع والرضا الجمهوري عنها، وإلا لم تكن الألفاظ دلالات، بل ألغازا وعناءً ونكدا، وقال الأصولي الصفي الهندي: «**اللفظ المتداول المشهور بين الخواصّ والعوامّ إنّما يدلّ علىٰ المعنىٰ المشهور فيما بينهم، ولا يجوز أن يكون موضوعا في اللغة لمعنىٰ خفيّ لا يعرفه إلا الخواصّ**»[2]، وقد بيّن الشاطبي بطلان دلالة (الباطن) و(الخاص) بممانعة اللغة، وهو في معرض الحديث عن صفات أهل الزّيغ الذين يتبعون المُتشابه، فقال: «**منها: بناء طائفةٍ منهم الظواهرَ الشرعية علىٰ تأويلات لا تُعقل، يدّعون فيها أنّها هي المقصود والمراد، لا ما يَفْهم العربي منها، مُسندةً عندهم إلىٰ أصل لا يُعقل**،... فقالوا: كل ما ورد في الشرع من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية؛ فهي أمثلة ورموز إلىٰ بواطن»[3].

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٢/ ٩١-٩٢ .

(٢) الهندي، نهاية الوصول، ١/ ١١٦، وينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠١.

(٣) الاعتصام، ٢/ ٦٤-٦٥.

وقال ابن تيميّة: «فمن ادّعىٰ علما باطنا أو علما بباطن، **وذلك يخالف العلم الظاهر** كان مخطئا، إمّا مُلحدا زنديقا، وإمّا جاهلا ضالّا»[1]؛ لذلك لا يجوز أن تكون دلالة اللفظ علىٰ المعاني الباطنيّة دلالةً لغويّة البتّة، حتّىٰ ولو كان المعنىٰ يصحّ بدليل آخر كالقياس والاعتبار، فاللغة بريئة من المعنىٰ الباطني غير اللازم للفظ والخارج عن الفحوىٰ، فـ «مَن قَال إنّ ذلك المعنىٰ مُراد باللفظ فهذا افتراء علىٰ الله، كَمَن قال المراد بقوله: ﴿أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾[2]، هي النّفس، وبقوله ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾[3]، هو القلب،... فقد كذب علىٰ الله إما متعمّدا وإما مخطئا»[4]، بل القاعدة الصحيحة في اعتبار المعاني المُستحدثة في فهم النّصوص هي: «**إذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنىٰ، بل بردّه، كان مردودا باتفاق المسلمين**»[5].

ومن آثار المجافاة بين الدلالة اللغوية والدلالة الباطنيّة اعتماد الباطنيّة علىٰ إسرار اعتقادهم وإخفاء باطنهم، حتىٰ لا يستكثر النّاس فضائح فهمهم السقيم، وكان ذلك علامة لازمة لهم منذ بدايتهم، كما الأثر المروي عن عمر بن عبد العزيز – رضي الله عنه – قال: (**إذا رأيت قوما يتناجون في دينهم دون العامّة فاعلم أنّهم علىٰ تأسيس ضلالة**)[6].

الوجه الثّاني: مناقضة تأويلهم الباطني للإجماع والقطعيّات الشرعيّة: وذلك أنّهم بنوا مذهبهم علىٰ ما يخالف الإجماع القطعي المتوارث من السلف إلىٰ الخلف في فهم دلالات الشريعة، وما يترتّب علىٰ هذا الباطل فهو باطل قطعا، فإنّ

(١) مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦.
(٢) من الآية ٦٧، من سورة البقرة.
(٣) من الآية ٢٤، من سورة طه.
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٤١.
(٥) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٨.
(٦) أخرجه الدارمي في سننه، (ص١٠٨)، وابن عبد البر في الجامع، ٢/ ١٢٣.

«مَن أقرّ بوجوب الصلوات الخمس علىٰ كلّ أحد ما دام عقله حاضرا، عَلِم أنّ مَن تأوّل نصّا علىٰ سقوط ذلك من بعضهم فقد افترىٰ، ومَن عَلِم أنّ الخمر والفواحش محرّمةٌ علىٰ كلّ أحد ما دام عقله حاضرا، عَلِم أنّ مَن تأوّل نصّا يقتضي تحليل ذلك لبعض النّاس أنه مفتر»(١).

لهذا فإنّ غاية المنهج الباطني هو «إبطال الشريعة جملة وتفصيلا، وإلقاء ذلك فيما بين المسلمين، لِينحلّ الدّين في أيديهم،... فصرفوا عنايتهم إلىٰ التحيّل علىٰ ما قصدوا بأنواعٍ من الحيل، من جملتها: **صرف الهمم عن الظواهر، إحالةً علىٰ أن لها بواطن هي المقصودة، وأنّ الظواهر غير مُرادة، فقالوا: كلّ ما ورد في الشرع من الظواهر في التكاليف والحشر والنّشر والأمور الإلهية، فهي أمثلة ورموز إلىٰ بواطن**»(٢)، بل «إن هذه الدعوة (الباطنية) لم يفتتحها منتسب إلىٰ ملّة، ولا معتقد لنحلة معتضدٍ بنبوّة، إلا ومساقها ينقاد إلىٰ الانسلال من الدّين كانسلال الشعرة من العجين»(٣).

الوجه الثالث: نقض مذهبهم بمذهبهم: ووجه مناقضة بعض مذهبهم لبعضه الآخر: أن يُقال: دعواكم أنّ النبي ﷺ أخفىٰ عن العامّة العلمَ الباطنيّ لأجل مصلحتهم، ينقضه اشتهار هذا الباطن بعد ذلك، فتزول هذه الحكمة الإصلاحيّة، وذلك أنّ الباطن لا بدّ أن يعلمه أهل العقل والذكاء من الناس، وإذا علموه امتنع في العادة تواطؤهم علىٰ كتمانه كما يمتنع تواطؤ الناس علىٰ الكذب، لا سيما مثل معرفة هذه الأمور العظيمة التي معرفتها والتكلّم بها من أعظم ما تتوافر عليه الدواعي والهمم.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٤١.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٦٤.

(٣) الغزالي، فضائح الباطنية، وينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص٢٨٠).

وقد سعىٰ الباطنيّة إلىٰ إخفاء باطنهم سعيا حثيثا، ولم يتمكّنوا من ذلك، بل اطّلع كثيرٌ من النّاس علىٰ باطنهم ولم يخف منهم خافية إلا أنْ يشَاء الله، حتّىٰ بدأ النّاس لا يثقون بعلومهم، وإذا ظهر باطنُهم صار ظاهرا يحتاج إلىٰ باطن، وما من خطاب يظهرونه أو يُبْطنونه إلّا ويجوز عليه أن يكون غير ما فهموه، فليس هذا الباطن أولىٰ من ذلك الباطن، فتزول الثقة بالألفاظ، وتتخلخل أدوات الفهم والإفهام، حتىٰ يختلّ الأمرُ كلُّه، وتتحوّل مصلحة العوامّ بإسرار البواطن بعد ذلك إلىٰ الفساد العظيم[1].

ويُقال لِمن ادّعىٰ أن ظاهر القرآن رموز إلىٰ بواطن: «لعلّ لفظَه ظاهر له باطن لم تفهمه، ولم يُطلعك عليه (إمامك)، فلا يُوثَق بما فهمتَ من ظاهر لفظه...، **فلا يزال الإمام يصرّح باللفظ والمذهبُ يدعو إلىٰ أن له فيه رمزا**... وأنتم تقولون: إن ظاهر (القرآن) غير مراد، وإنّ تحته رمزا. فإن جاز ذلك عندكم بالنّسبة إلىٰ النبي ﷺ لمصلحة وسرّ له في الرمز، جاز بالنسبة إلىٰ معصومكم أن يظهر لكم خلاف ما يضمره لمصلحة وسر له فيه، وهذا لا محيص لهم عنه»[2].

ولهذا لا يزال مذهبهم يتناقض عليهم ويهدم بعضه بعضا، حتّىٰ قال فيهم أبو حامد الغزالي: «ينبغي أن يعرف الإنسان أنّ رتبة هذه الفرقة أخسّ من رتبة كلّ فرقة من فِرَق الضلال، إذْ لا نجد فِرْقة ينقض مذهبها بنفس المذهب سوىٰ هذه، **إذْ مذهبُها إبطال النّظر وتغيير الألفاظ عن موضوعاتها بدعوىٰ الرموز، وكلّ ما يُتصوّر أن ينطق به لسانهم، إمّا نظر أو نقل، أمّا النظر فقد أبطلوه، وأمّا اللفظ فقد جوّزوا أن يُراد باللفظ غير موضوعه، فلا يبقىٰ لهم معتصم**»[3].

* * *

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٤٨-٢٤٩.
(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٦٨-٦٩، وينظر: الغزالي/ فضائح الباطنيّة، (ص٥٢).
(٣) فضائح الباطنية، (ص٥٣-٥٤).

المبحث الثاني

النظريات الدلالية المعاصرة غير الشرعية

ويشتمل علىٰ مطلبين

المطلب الأول: نظرية تقديم المصلحة علىٰ النص، ونقدها

المطلب الثاني: نظرية نقد النص الحديثة (تاريخية النص والأنسنة)، ونقدها

المطلب الأول:
نظرية تقديم المصلحة على النص، ونقدها

١- وصف نظرية تقديم المصلحة على النص في المساق الدلالي:

أدمنت الخطابات التأويليّة المعاصرة علىٰ ترديد نظريّة تقديم المصلحة علىٰ النّص في قراءة النّصوص الشرعيّة، وتلبّست بلبوس الشريعة حين تحدّثت عن اشتمال الشريعة علىٰ مراعاة مصلحة المكلّفين، واتّخذ أصحابها ذلك الاشتمال سلطةً تأويليّة يحاولون بموجبها إزاحة المعنىٰ من ظاهر النّص إلىٰ مستواه التأويلي المصلحي، وقد اختزل هذا الخطاب المصلحة بجانبها المادّي والاجتماعي والأخلاقي، وبعمارة الأرض والنهوض الحضاري، متغافلا عن المقاصد الشرعيّة في جانبها الإيماني والتكليفي وهي الأهمّ، الذي هو «**إخراج المكلف عن داعية هواه، حتّىٰ يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا**»[1].

والحقّ أن هذه النّظرية لها جذورها التاريخيّة، وذلك حين طرحها الأصولي الحنبلي سليمان الطوفي(ت٧١٦هـ) في معرض شرحه علىٰ حديث الرسول ﷺ: (**لا ضرر ولا ضرار**)[2]، وصاغ الطوفي نظريته بناءً علىٰ أنّ هذا الحديث الجامع أثبت

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٠٣، وينظر: الاعتصام، ٣/ ٤٣٤.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، ٢/ ٢٩٠، وابن ماجة في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضرّ بجاره، (ص٤٠٠)، رقم ٢٣٤٠، والبيهقي في سننه، ٦/ ١١٠، والحاكم في المستدرك، ٢/ ٥٧ – ٥٨، وصححه ووافقه الذهبي، وحسّنه النووي في المجموع ٨/ ١٤٦، وصححه الألباني في الصحيحة، ١/ ٤٩٨، والإرواء، ٣/ ٤٠٨.

أنّ الضرر هي المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما، فاقتضىٰ ذلك رعاية المصالح إثباتـًا، وإلغاء المفاسد نفيـًا، إلا ما خصّه الدليل، مثل الحدود والعقوبات والقصاص، فإنّها تثبت كما تخصّصت[١]، ويلزم من نفي المفسدة وإثبات المصلحة تقديم المصلحة علىٰ أدلّة الشرع حتىٰ **النّص والإجماع**، ويرىٰ الطوفي أنّ تقديم المصلحة علىٰ النّص بوصفها دليلا شرعيّا تتقدّم علىٰ النّص والإجماع بطريق البيان والتخصيص، وليس بطريق الافتيات عليهما وتعطيلهما[٢]، وبشرط أن يكون تقديم المصلحة في المعاملات، أمّا العبادات والمُقدّرات فالتعويل فيهما علىٰ النّص المقدّم فيهما علىٰ المصلحة[٣].

وقد خلت نظريّة المصلحة عند الطوفي من دعمها بالمثال الذي يبيّن تعارض المصلحة مع النّص، كما اشتكىٰ أحد المُحتفين بها بأنّ «الذي ينقصها هو الاستشهاد بجزئيات عمليّة علىٰ نظرياتها الكليّة»[٤]، ممّا يجعلها معلّقة علىٰ شمّاعة التأويل والتّفسير.

وتتابعت الخطابات التأويلية المعاصرة في تثبيت نظرية تقديم المصلحة علىٰ النّص، محاولةً النفوذ مع نافذة المقاصد الشرعيّة، أو التمدّد من ثغرة نظرية الطوفي، مُستصحبة تسويلات الواقع المعاصر الحضاري والثقافي في تقديم المنافع الدنيويّة

---

(١) ينظر: التعيين في شرح الأربعين (ص ٢٣٦ – ٢٣٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق (ص ٢٣٨ – ٢٤٠).

(٣) ينظر: المرجع السابق (ص ٢٧٤).

(٤) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه (ص ١٠٥)، كما احتفى بها الشيخ رشيد رضا، في رسالة له عن رعاية المصلحة، (ص ٨)، و د/ محمد النويهي، في مقالته: (نحو ثورة في الفكر الديني)، من مجلة الآداب اللبنانية، العدد الخامس سنة ١٩٧٠م، (ص ٩٨).

علىٰ النّصوص الدينيّة[١]، كما يدّعي المفكّر المعاصر حسن حنفي أنّ النبيّ ﷺ في أحيان كثيرة: «**قدّم رعاية المصلحة علىٰ أدلّة الشرع لإصلاح شأنهم**»[٢]، ويحاول أن يكرّر نظرية الطوفي بأنّ الشريعة «في العبادات والمقدّرات تستند إلىٰ النّص والإجماع، أما في المعاملات والعادات فتستند إلىٰ المصلحة»[٣]؛ ولذلك فإنّ التفسير المصلحي يجعل الصواب متغيّرا «ومتعدّدا، وليس منحصرا في القول بأنّ النّص أساس التشريع الذي يعتمد علىٰ النّص، فالنّص مفتوح من أعلىٰ نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع»[٤].

وقد سرَت هذه النظرية إلىٰ بعض الفقهاء والباحثين المُعاصرين، حتّىٰ يقول الدكتور محمد مصطفىٰ شلبي: «إذا تعارض النّص مع المصلحة في أبواب المعاملات والعادات التي تتغيّر مصالحها، أُخذ بها (أي: المصلحة).. وأمّا غير المعاملات كالعبادات والمقدّرات فلا سبيل إلىٰ ترك النّص فيها»[٥].

كذلك لا يتردّد الكاتب فهمي الهويدي - المحسوب علىٰ التيار الإسلامي- في اعتقاده: «أنّ أحكام المعاملات ليست فرمانات إلهيّة صادرة عن الذات العليا، لا يملك النّاس إزاءها إلا التلقّي والامتثال، وإنّما تطبيق النصوص له شروطه

---

(١) يتّجه أغلب الخطاب النقدي المتعامل مع ظاهرة التأويل الحديثة إلى استثمار التأويل من سلطة الواقع، وتحويله إلى أكبر متاجر التأويل، فإذا فَرَض الواقع بمنافعه وظروفه تأويلاً معيّنا للنّص فـهو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، فمن الواقع تكوّن النّص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعليّة البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلا والواقع ثانيا وثالثا.. وإهدار الواقع لحساب نصّ جامد ثابت المعنى والدلالة يحوّل معناه إلى أسطورة، وينظر: حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص٩٩).

(٢) من النّص إلى الواقع، ٢/ ٤٩٠.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٤٩٠.

(٤) المرجع السابق، ٢/ ٤٩٣.

(٥) تعليل الإحكام، (ص٣٢١-٣٢٢).

الموضوعيّة التي ينبغي أن تتوفّر، وله مصالح منشودة يجب أن تتحقّق، وعند أهل الأصول:... إذا حدث تعارض بين النصوص وبين مصالح النّاس المتغيّرة، فلا محل لتطبيق الأولىٰ، وتغلب المصلحة علىٰ النّص في الثّانية»[1].

وعامل الزمن هو السيف المصلت في يد أصحاب نظريّة تقديم المصلحة علىٰ النّص، فمتىٰ اقتضىٰ الزمن تقديم المصلحة لرعاية مصالح النّاس ومنافعهم وجبت الاستجابة، كما يفصح عن ذلك الكاتب المعاصر محمد الشرفي[2] بقوله: «إن التأويل الديني هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بدّ من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كلّ كلمة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهيّة الشاملة، **ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغيّر الأوضاع غير ملائمة، ينبغي أن نتمكّن من تغييرها**»[3].

لقد جاءت آثار نظرية تقديم المصلحة علىٰ النّص معطّلةً لدلالات كثير من نصوص الحدود والمعاملات والأحكام الاجتماعيّة، ففي الحدود ادّعىٰ أصحاب هذا الخطاب أنّ «أغلب الحدود في الإسلام ارتبطت بظروف المجتمع الذي انبثقت منه، قد تكون عوامل اقتصادية (حد السرقة) أو اجتماعية المنضوية علىٰ نفي النسب (حد القذف)، أو سياسية اقتصادية (حدّ الحرابة)، أي أنه لو كانت البنية الفوقية مغايرة لجاءت الحدود مختلفة عن الحدود المذكورة »[4]، كما فسّر هذا الخطاب – مثلا– تركيز الشريعة علىٰ العقوبات البدنيّة لـ «غياب هياكل الإدارة والدولة، فلا

(١) التديّن المنقوص، (ص١٧٦).

(٢) محمد الشرفي مفكّر تونسي معاصر، ولد سنة ١٩٣٦م، مؤسّس مجموعة (آفاق) اليسارية التونسية، وتولّى منصب وزارة التعليم خمس سنوات، وتوفي سنة ٢٠٠٨م.

(٣) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، (ص١٢٤)

(٤) خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والمدنية، (ص١٥٤).

وجود للسجون ولا لحرّاسها، وهو ما كانت عليه الجزيرة العربية آنذاك، وفي مثل هذه الظروف يكون التوصّل إلىٰ تهدئة الضحية وتخفيف رغبتها في الانتقام دون قتل المعتدي أمرا من قبيل المعجزة، ومن هنا كانت الأحكام علىٰ المعتدين بعقوبات بدنية، أي الحكم بقطع يد السارق، وجلد مرتكبي الخيانة الزوجية، وبالقصاص..، علىٰ النحو الوارد في القرآن حلولا يبرّرها السياق التاريخي السائد آنذاك»[1]

كما فرض هذا الخطاب التأويلي نفسه علىٰ قضايا الأسرة، وجعلها شغله الشاغل، محاولا تجاوز (عقدة المساواة) بين الرجل والمرأة كما يراها متساوية في الغرب العلماني، فلباس المرأة وحجابها – مثلا- فرضته مصلحة تاريخية في زمن التشريع، إمّا لخلوّ المجتمع من شرطة الآداب، أو للتمييز بين الحرائر والإماء، أو لعدم أذيّتهن في وقت خروجهن للصلاة، وإلا فإنّ الحجاب ليس زيّا إسلاميّا بقدر ما هو ظرف اجتماعي افتقد صلاحيته الآن![2]. كما يحاول هذا الخطاب – عبثا- محو التفريق بين الذكر والأنثىٰ في الميراث؛ ليكون حظّ الذكر كحظ الأنثىٰ وليس كحظ الأنثيين، بوصف أن هذه القسمة القرآنية فرضتها الطبيعة الذكورية للمجتمع، أو ظروف قوامة الرجل، وقد تساوت الآن الأنثىٰ مع الذّكر في القوامة والحقوق[3].

٢- نقد نظرية تقديم المصلحة على النص في المساق الدلالي:

أحد مشاكل التأويل المعاصر أنّه يضع نفسه حَكَما ووصيّا علىٰ الشريعة

---

(١) محمد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، (ص٧٩).

(٢) ينظر: خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، (ص٢٠٤)، ومحمد العشماوي، معالم الإسلام، (ص١٢٤)، ومحمد شحرور، نحو اصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، (ص٣٦٥).

(٣) ينظر: محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، (ص٢٩٥)، ود/ محمد النويهي، في مقالته: (نحو ثورة في الفكر الديني)، من مجلة الآداب اللبنانية، العدد الخامس سنة ١٩٧٠م، (ص ٩٨).

وفقهائها، فحين قطع الخطاب الأصولي الشرعي برعاية الشريعة للمصالح المُعتبرة، و«أنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[1]، جاء الخطاب التأويلي يُزاحم الخطاب الشرعي وينازعه منصبه بلا وجه حقّ؛ لِيدّعي بأنّ المصلحة قاضية علىٰ الشريعة وليست مجرّد معتبرة فيها.

والذي يظهر أنّ بواعث طرح نظريّة تقديم المصلحة علىٰ النّص أنّها دواعي رغبويّة، وليس تفسيرا نقيّا من التّشهي، بل تقوده الميول النفسيّة والرغبات الشهوانيّة، أكثر من كونها نابعة من حقيقة علميّة أو حتّىٰ شُبهة استدلاليّة، والذي أراه مناسبا في نقد هذه النظريّة من الوجه الدلاليّ، نقدُها في الوجوه الثلاثة التالية:

الوجه الأوّل: أنّها ضرب من التّشهي والتلّذذ في الاستدلال: فمعيار النظريّة هو مصلحة العبد وشهوته، فما وافق رغبته قدّمه وأخذ به، وما لم يوافقها أضرب عنه، وذلك نوع من الاستكبار عن دين الله، كما قاله تعالىٰ: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾[2]،والاستكبار في الآية « **هو الذي تسمّيه النّظار والفقهاء التشهي والتحكم،... ولا يجوز أن تكون الشرائع تابعة للشهوات؛** إذ لو كان الشرع تابعا للهوىٰ والشهوة لكان في الطّباع ما يُغني عنه، وكانت شهوة كلّ أحد وهواه شرعا له، ولو اتّبع الحقُّ أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومَن فيهن»[3].

فليست المصلحة المعتبرة في الشريعة تتبع شهوة المكلّف وهواه، بل «**المصالح المُجتلبة شرعا والمفاسد المُستدفعة: إنّما تُعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرىٰ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها**

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٩، وينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩٨-١٩٩)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٨٥.

(٢) من الآية ٨٧، من سورة البقرة.

(٣) ابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ١٤٤.

العادية»[1]، ولو اتّبع الاستصلاح رغبات النفس ومنافعها بلا اعتبار لتفسير المصلحة بالمحافظة علىٰ مقصود الشارع لفسدت الشرائع، وانحلّت التكاليف؛ لأنّ «**الشريعة إنّما جاءت لتخرج المُكلّفين عن دواعي أهوائهم حتىٰ يكونوا عباداً لله**، وهذا المعنىٰ إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة علىٰ وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه وتعالىٰ: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾[2]...»[3]، والهوىٰ الفاسد المُفسد هو «**المشتهىٰ الذي لا تقتضيه الجبلّة**»[4]، كشهوة الظلم، وشهوة تقديم حظّ النفس من الآثام والمعاصي علىٰ أمر الله تعالىٰ، فتقديم ذلك الهوىٰ وتلك الشهوة علىٰ النّص بحجة اعتبار مصالحها هو عين المفاسد التي جاءت الشريعة بدفعها، فلا يستقيم الأمر إلا برعاية المصالح المعتبرة شرعا؛ «لأن استقامة نظام هذا العالم لا تُمكن إلا بقدرة وإرادة إلهٍ هو الحقّ، منفردٍ بالتشريعِ والأمرِ والنهي، كما لا يخفىٰ علىٰ عاقل»[5].

الوجه الثاني: أنّ تقديم المصلحة علىٰ النّص يقتضي تقديم الملغي علىٰ المعتبر، وذلك باطل: فالشريعة لم تنظر إلىٰ المصالح بعين المواساة، بل هي «**منقسمة إلىٰ ما عُهِد من الشارع اعتبارها، وإلىٰ ما عُهِد منه إلغاؤها**»[6]، وعهد المصلحة المعارضة للنّص هو الإلغاء، فإذا تقدّمت علىٰ النّص صار المُلغىٰ مُعتبرا والمُعتبر مَلغيّا، وذلك قلب للدلالات وعناد للشرع ومحادّة لله ورسوله ﷺ، فالشرع هو الذي يشهد

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٦٣.
(٢) من الآية: ٧١ من سورة المؤمنون.
(٣) الموافقات (٢/ ٦٣).
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٨/ ٧٥.
(٥) الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ٨٨٠.
(٦) الآمدي، الإحكام، ٤/ ١٦١.

للمعنىٰ المصلحي ويعتبره، و«**إذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنىٰ، بل برده، كان مردودا باتّفاق المسلمين**»[1].

وذلك ظاهر في إجماعات السّلف علىٰ تقديم النّص القاطع علىٰ المصالح الطارئة، كما يستدلّ الشاطبي علىٰ موضوع المصلحة مع النّص بفعل أبي بكر الصديق بشهود الصحابة-رضي الله عنهم- فيقول: «لمّا منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر علىٰ قتالهم، فكلّمه عمر في ذلك، **فلم يلتفت إلىٰ وجه المصلحة في ترك القتال؛ إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه**»[2].

ولمّا حكم العز بن عبد السلام: (بأنّ مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون والمعتبرات)[3]. عقّب الشاطبي علىٰ حكمه بقوله: «وفيه بحسب ما تقدّم نظر، أمّا أن ما يتعلّق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية، فليس كما قال من كلّ وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض،... **ولو كان الأمر علىٰ ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلىٰ بثّ مصالح الدار الآخرة خاصة**، وذلك لم يكن، وإنّما جاء بما يُقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معـًا»[4].

الوجه الثالث: عدم انضباط قانون المصلحة: فالمصالح تتبع الرغبات المختلفة والأهواء المتناقضة، فتختلف باختلاف الرغبات، وهو اختلاف لا يحصيه إلا الله، وقد أقام الله تعالىٰ شرعه علىٰ الانضباط غير المختلف، كما حكم بذلك فقال سبحانه: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[5]،

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٨.
(٢) المرجع السابق، ٥/ ٤٠٨.
(٣) ينظر: قواعد الأحكام، ١/ ١٠.
(٤) الموافقات، ٢/ ٧٧ - ٧٨.
(٥) الآية ٨٢، من سورة النساء.

«ولقد تنزّهت الشريعة أن لا تكون أحكامها منوطةً بالانضباط، فإنّ مِن صفات حكم الجاهلية الذي حذّر الله منه... عدمَ الانضباط؛ إذ كانت أمورهم تجري علىٰ خواطرَ تعرض عند وقوع الحوادث»[1].

أمّا استصلاح النّاس واستحسانهم فهو مختلف غير منضبط، يتعارض ولا يتّفق، فيضطرب باختلاف الأزمان والأحوال والأمكنة، وباختلاف الأشخاص والظنون[2]، وما كان هذه حاله فلا يجوز بناء أحكام جديدة عليه بمعزل عن النص الشرعي، بل **«منهج أغلب علماء الأصول يُرينا أنهم رفضوا بناء الأحكام علىٰ ما لا ينضبط»**[3]، ويحذّر ابن القيم من تعليق الأحكام علىٰ العلل الضعيفة كالمصالح المُلغاة، فذلك من فساد النّظر، وقد «دخل من هذا الفساد علىٰ كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله... فكم عَطّلت لله من أمر، وأباحت من نهي، وحرمت من مباح؟! وهي التي اتفقت كلمة السلف علىٰ ذمّها»[4].

ثمّ إنّ القرآن أشار إلىٰ اضطراب النّاس في مصالحهم واختلاف أهوائهم، وبيّن أنّ تحكّم العباد بالأحكام الكونيّة أو الشرعية يقتضي الفساد العظيم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾[5]، وبيّن جشع العبد في تقديم مصلحته الخاصّة علىٰ المصلحة العامّة فقال: ﴿ قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنفَاقِ ﴾[6]، وقال تعالىٰ: ﴿ أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا ﴾[7]، فالمخلوق جشع بطبعه، حريص علىٰ

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ٢٧٤).
(٢) ينظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (ص ٣٢٠).
(٣) د/ يعقوب الباحسين، رفع الحرج (ص ١٤٢).
(٤) مدارج السالكين، ٢/ ٤٠١.
(٥) من الآية ٣٢، من سورة الزخرف.
(٦) من الآية ١٠٠ من سورة الإسراء.
(٧) الآية ٥٣، من سورة النساء.

مصلحته دون مصلحة غيره، فلا يجوز الوثوق باستصلاحه ولا الركون إلىٰ رغبته[1]، كذلك بيّن المولىٰ سبحانه **أنّ رأي النّاس سخيف بالنسبة إلىٰ مراعاة مصالحهم**، فقال مبيّنا مجاوزتهم الصواب: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾[2].

* * *

(١) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٥/ ٤٨٤.

(٢) الآية ٧، من سورة الحجرات.

المطلب الثاني:
نظرية تاريخية النّص و(الأنسنة) ونقدها

١- وصف نظرية تاريخية النص و (الأنسنة) في المساق الدلالي:

أحد العُقَد الفكريّة التي أزّمت ظاهرة التأويل المعاصرة هي الحيرة في (**علاقة الفكر بالواقع**)، من حيث العلاقة الجدليّة بين الأثر والمؤثّر، والفاعل والمفعول، فمن الذي يصنع الآخر؟، هل المجتمع يصنع المعرفة أو هي تصنعه؟، **ووراء هذه الحيرة تثوي مشكلة أكثر تعقيدا**، وهي مشكلة الأبدي والزمني، والمطلق والنّسبي، فهل يحقّ لأيّ مفهوم الاتّصاف بالصفة الأبديّة المُطلقة في البقاء بلا انتهاء، أو لا مناص من تسربل المفهوم بالسربال الزمني النّسبي؟، وفي غياهب الخوض الفلسفي في مسارب تلك العُقَد والإشكالات وُلِدت نظريّة (**تاريخيّة النّص**) و(**الأنسنة**).

من الواضح أن النسبة في لفظ (تاريخية) يُحيل إلىٰ التاريخ بمعناه الأوّلي، فيفيد النسبة إلىٰ التاريخ كزَمَن، وعندما يوصف به الشيء فيقال: (**تاريخي**)، فإنّ للوصف به في الاستعمال المعرفي ثلاثة مفاهيم، أحدها **محايد**، وثانيها **مادح**، وثالثها **قادح**، وهي:

الأوّل: يعني (الوجود الحقيقي)، بأن ذلك الشيء قد وُجِد فعلا وجودا تاريخيا، يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجود افتراضي أو أسطوريّ أو خيالي، **وهو معنىٰ مُحايد**، أعني أنه لا يدلّ علىٰ مدح ولا علىٰ قدح.

والثاني: يعني (الأهمية التاريخية)، كما هو مشهور بلغتنا الرائجة، حين نصف الشيء بالتاريخي بمعنىٰ أنّه ذو أهمّيّة؛ لأنّه شكّل حدّا فاصلا بين عهدين عندما يتعلق الكلام عن الماضي، أو أنّه يدشّن عهدا جديدا عندما يتعلّق الكلام بالحاضر، أو أنّه في العموم لحظة من لحظات التطوّر نحو الأكمل، والنّسبة إلىٰ التاريخ بهذا المعنىٰ تأتي في **سياق المدح**، كما هو مستعمل في الخطاب التحليلي الاجتماعي الذي يربط الماضي بالحاضر بالمستقبل.

والثالث: يعني (النّسبة للماضي)، وذلك عندما يُراد أنّ الموصوف به ينتمي إلىٰ الماضي ولم يعد موجودا، وبالتالي لا قيمة له لا في الحاضر ولا في المستقبل. فهو (**تاريخي**) بمعنىٰ (**ماضوي**)، كما هو الوصف المُستهلك في الخطابات النقديّة المعاصرة، والنسبة إلىٰ التاريخ في هذا المفهوم تأتي في **سياق القدح**.

وقد استورد الفكر التأويلي العربي نظريّة (**تاريخيّة النّص**) علىٰ وَفْق المعنىٰ الثالث (**الماضوي**) المقتضي للذّم والقدح، واستهلكها في نقد النّصوص الشرعيّة، حيث لا يكاد ينظر لمعنىٰ (التاريخيّة) إلا بمعنىٰ: «دراسة التغيّر من خلال الزمن، أي: التغيّر الذي يُصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات»[1].

وإذا عرضنا نصّ القرآن الكريم علىٰ المفاهيم الثلاثة السابقة، فسنجد أنّ القرآن الكريم له وجود حقيقي، بمعنىٰ أنّه وُجِد وجودا حقيقيا، فهو نصّ (تاريخي) من هذه الجهة، فالقرآن يؤكّد ارتباط نزوله بالزمان والمكان في مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾[2]، هذا فضلا عن إشارته إلىٰ أحداث تاريخية تقع في عصر نزوله أو العصر القريب منه، مثل: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى

(١) محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (ص٧٤).

(٢) الآية ١، من سورة الإسراء.

ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾[1]، كذلك القرآن الكريم هو (تاريخي) بمعنىٰ أنّ نزوله كان حدثا تاريخيا أسّس لتاريخ جديد، ففصل الوجود الكوني إلىٰ تاريخ ما قبل نزول القرآن، وتاريخ ما بعد نزول القرآن وظهور الإسلام وفتوحاته.

في حين أنّنا نجد ممتهني نقد النص الشرعي يقصرون (**تاريخيّة النّص**) علىٰ المفهوم القدحي، فيمارسون نقد دلالات النص الشرعي، ونقد النّصوص التي نشأت علىٰ ضفاف النّص الشرعي، وهي النّصوص التفسيريّة والآراء الفقهيّة المنبثقة من فهم الكتاب والسنة، من خلال (مفهوم) تاريخيّة هذه النّصوص، أي بإسقاط صفة (**التاريخ الماضوي**) عليها، فتنفصل عن الحاضر والمستقبل، كما يقول نصر حامد أبو زيد—أحد روّاد هذه النظرية بالنسخة العربيّة- عن القرآن بأنّه «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد علىٰ العشرين عاما»[2]، لذلك يقترح أبو زيد أن نفهم القرآن من الواقع الحسّي صعودا إلىٰ قائله المجهول الخفي، خلافا للفهم الشرعي الذي ينطلق من قائله تعالىٰ المقدّس، فنحمله علىٰ مراده، مرورا بمتلقّيه الأوّل[3]، واقتراح أبو زيد هذا بناءً علىٰ اعتقاده أنّ النّص يتشكّل بوعائه التاريخي، فهو يتأثّر بالثقافة التاريخيّة المقارنة؛ لِتكون الثقافة فاعلا والنّص منفعلا، فالنّص لم يستقل بتكوين دلالته من خلال قائله، بل تشكّل بثقافة القوم ووعْيِهم، ثم يجوز في مرحلة لاحقة بعد التكوّن أن يكون النّص فاعلا والثقافة منفعلة، بمعنىٰ أن الثقافة لا تُشكّل النّص، بل تُعيد قراءته، ومن ثَمّ تُعيد تشكيل دلالته التاريخيّة[4].

وبعد هذا التمهيد الذي مهدته الخطابات التأويلية لنفسها بدأت نظريّة (تاريخيّة النّص) تتجرّأ بالقول: إن «الكلام الإلهي فعل تاريخي، حدَثٌ تحقّق في التاريخ،

(١) الآيتان ٢، ٣، من سورة الروم.
(٢) مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن، (ص٢٤).
(٣) ينظر المرجع السابق، (ص٢٦).
(٤).ينظر: المرجع السابق، (ص١٧٨).

وارتهن بعقل المُخاطبين وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقّق فيه،... فتاريخيّة الكلام الإلهي أمر لا يحتاج إلىٰ دليل من خارج التاريخ ذاته»[١]، وإذا قطع الخطاب العلماني التأويلي بتاريخيّة الكلام الإلهي (القرآن)، فيعني ذلك عنده تشريع (تورخة) دلالة النّص القرآني؛ ليكون فهمه مشروطا بالنّظام اللغوي الذي صاغته القوىٰ الاجتماعية في القرن الأول الإسلامي، وهذا النظام اللغوي لا يلزم أن يفرز نفس المدلولات إذا تغيّر النظام اللغوي بصياغة قوىٰ اجتماعية في زمن لاحق، كما هو زمننا، وتخريجا علىٰ ذلك التأسيس الدلالي لا يصح لسانيا الاستدلال بفهم متلقّي النّص الأوّل؛ لأنّ فهمه يخضع للنظّام اللغوي التاريخي السابق والفاقد للصلاحيّة الآن، فكلّ نظام لغوي اجتماعي يُنشئ بنفسه علاقته الخاصة بين دوالّ النّص ومدلولاته التي لا يُشاركه فيها أيّ نظام تاريخي آخر[٢]. وإذا خالفنا هذا النّظام فإنّنا سنقع في ما يسمّيه الناقد التأويلي محمد أركون بـ (**المغالطة التّاريخيّة**) التي «تُسقِط علىٰ نصٍّ (ما) معاني زمن آخر وعصر آخر؛ ذلك أنّ معنىٰ مفردات اللغة تتطوّر وتتغيّر من زمن إلىٰ آخر»[٣]، حيث يؤكّد أرباب (تاريخيّة النّص) أنّه «لا خلاف في أنّ تاريخيّة اللغة تتضمّن اجتماعيّتها، الأمر الذي يؤكّد أنّ للمفاهيم بُعْدها الاجتماعي الذي يؤدّي إهداره إلىٰ إهدار دلالات النّصوص ذاتها،... وليس ثمّة عناصر جوهريّة ثابتة في النّصوص، بل لكلّ قراءة بالمعنىٰ التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النّص»[٤].

والمهم في موضوع علم دراسة المعنىٰ من تاريخية النّص هو أن اللغة في إطار التفسير والتأويل متحرّكة ليست ساكنة، بل تتطوّر مع مستجدات الثقافة والواقع، فتتحرّك دلالة النّصوص وتنتقل من دلالة إلىٰ أخرىٰ، حتىٰ لا يلزم أن تكون اللغة في

(١) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في فهم خطاب المرأة، (ص٢٨٧).
(٢) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر الحديثة، (ص١٩٢).
(٣) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (٢٣١).
(٤) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص٨٣).

فهم المتلقّي الأوّل للنّص هي نفسها التي يفهمها النّاس في الأزمان المتأخرة، حتىٰ وإن كانت تستعمل نفس الدوالّ (الألفاظ)، فالمدلولات في تغيّر مستمرّ[1].

نظريّة (الأنسنة):

نتج عن نظريّة (تاريخيّة النّص): دعمُ إعمال نظريّة **(الأنسنة)** الشاملة في الفكر الحداثي الأوربي لكلّ نقد النّص الدّيني، والتي هي بمعناها العامّ: «**جعل الإنسان محورا لتفسير الكون بأسره**»[2]، وأنّ «**الإنسان هو مركز الكون وسيّده**»[3] بمعنىٰ أنّ «**الإنسان مقياس الأشياء جميعا**»[4]، والذي يعني في علم دراسة المعنىٰ: **مركزيّة الإنسان ومحوريّته في التفسير والتأويل**، حيث – بحسب نظرية تاريخية النّص– يتشكّل النّص بواسطة الثقافة الجمعية للإنسان، وهو الذي يملك تفسير النّص بثقافته الجمعيّة بعد ذلك.

والذي تؤكّد عليه نظرية **(الأنسنة)**، في السياقات العلمانية النقديّة دائما هو «**إنكار أيّ معرفة من خارج الإنسان**، كالدّين، أو الوحي، والوحي لا بدّ من تفهّم تحوّله من **إلاهيٍّ إلىٰ إنساني**،... فالوحي يتحوّل إلىٰ نظرية **إنسانيّة**؛ لأنّها نتاج التجربة الإنسانيّة ومستمدّة من الواقع؛ ولذلك ففهم الوحي لابدّ أن يكون **فهما إنسانيّا**»[5].

وتعدّ نظرية **(الأنسنة)** أخسّ دلالات نظرية **(تاريخيّة النّص)** في نقد الخطاب الديني؛ لأنّها تعني أن النّص الإلهي اتّخذ صفة **(الأناسة)** بمجرّد نزوله بلغة الإنسان،

---

(١) ينظر المرجع السابق، و د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر الحديثة، (ص١٩٨).

(٢) سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد العربي، (ص٤٦).

(٣) د/ مصطفى الحسن، الدين والنّص والحقيقة، (ص٩٦)، وينظر، د/ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربيّة، (ص٩٦).

(٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، (ص٤٦).

(٥) د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، ص (٢٠٤)، وهو ينقل أفكار د/ حسن حنفي عن الأنسنة، من كتابه: من العقيدة إلى الثورة، ٢/ ٤٦٥.

ولذلك فهو خاضع للتغيّر الدّلالي بمقتضىٰ نظريّة تاريخيّة النّص، فيقول قائلهم: «القرآن نصّ مقدّس ثابت من حيث منطوقه، لكنّه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل نصا إنسانيا... فالنّص منذ لحظة نزوله الأولىٰ، تحول من كونه نصّا إلهيا، وصار فهما إنسانيّا؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلىٰ التأويل»[1].

وتروم نظريّة (**الأنسنة**) إلىٰ فصل دلالة النّص عن قائله، ونقل ملكيته بعد ذلك إلىٰ القارئ المتلقّي، فذلك مبتغاها الدّلالي، وتركيزها كلّ التركيز علىٰ «**أن يفهم القارئ النّص أكثر من فهم المؤلّف نفسِه**»[2]، والمتتبّع لظاهرة التأويل المعاصرة يجد أنّها تسعىٰ سعيا حثيثا خلف هذا القصد، وقد عبّرت عنه بتعابير مختلفة، منها مقولة (**موت المؤلّف**)، وذلك ليخلّوا بين القارئ والنّص، وبعضهم أراد من هذه الممارسة فسح المجال لأنْ يقول القارئ ما يريده تبعـًا لما تفرضه ذاتيّته وقَبْليّاته الخاصّة، ومن ثَمّ إسقاطها علىٰ النّص المقروء، ولم تتوقّف الحال عند إماتة المؤلف أو تغييبه، بل وصل الأمر إلىٰ تغييب حتىٰ (**المتلقّي الأصلي**)، الذي يتوجه إليه قصد الخطاب، كفهم الصحابة والسلف للنصوص الشرعيّة، والغرض من هذا التغييب هو فتح المجال للتأويل بلا حدود[3].

نظريّة (التناصّ):

من آثار نظرية (تاريخيّة النّص) و (الأنسنة) تأسيس نظريّة (**التناصّ**)، التي تعني أن النّص يتشكّل من مجموعة نصوص متداخلة، فما دام أنّ اللغة تتكلّم من خلال الإنسان وليس الإنسان هو الذي يتكلّم من خلال اللغة -كما تعنيه تاريخيّة النّص- فإن التناصّ حتمي في كلّ نص، فلا ينشأ النّص من رصف ألفاظ تولّد معنىٰ

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص٩٣).

(٢) د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٣٨).

(٣) ينظر: بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، (ص١٤٦).

وحيدا، بل هو نسيج من الاقتباسات وميدان لتلاقي النصوص المتعدّدة، الممتزجة فيه، والمتعارضة أحيانا[1].

فالتّناص يعني عدم **نقاوة النّص** من الدواخل التي تنساب إليه وتتلبّس به من خارجه، وقد أوّل البعض نصّ القرآن الكريم بتلك الخدعة الدلاليّة، فعلىٰ سبيل المثال: تبنّىٰ القرآن الحنيفيّة الإبراهيميّة، وبعض شعائرها التعبّديّة المعروفة عند قريش كتعظيم البيت الحرام، والرُّقىٰ والتّعاويذ، وتعدّد الزوجات، وتخميس الغنم، وغيرها، وهذا – في زعم خداعهم- لا يُفسّر إلا بالتناص الآيل إلىٰ تاريخيّة النّص[2]، كذلك السنّة النبويّة وكلّ النّصوص الناشئة علىٰ ضفاف النّص الشرعي كآثار الصحابة والتابعين وآراء العلماء في الاعتقاد والفقه والتفسير، كلّها لم تكن نقيّة في نظر الخطاب التأويلي العلماني، بل الواقع يتدخّل في تشكيلها وتكوينها، فكانت تحت تأثير الواقع وإملاءاته السلطويّة، والكثير منها عبارة عن تغطية لسياسة الأنظمة الحاكمة والتيار الثقافي الضاغط في تكوين الرأي العام[3]؛ لذلك يعتقد أصحاب هذه النظريّة أنّ «**الإسلام علىٰ طول تاريخه كان مغموسا بالواقع محكوما بشروطه**»[4]، وأنّه «**لا وجود لإسلام أصولي صحيح، يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق الأفضل**»[5].

ويستحضر أدعياء هذه النظريّة النزعة الإنسانيّة بكلّ ضراوتها التأويليّة في نقد أيّ نصّ شرعي موثّق، ولطالما ألبسوا توثيق النصوص الشرعيّة وتدوينها تهمة السيطرة

(١) د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص١٠٢).

(٢) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (ص٨٨)، ونصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (ص٣٤)، وعبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (ص٧٣)

(٣) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (ص٢٨)، و عبد الجواد ياسين، السلطة في العقل الفقهي السلفي، (ص٩٩)، ود/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٠٧).

(٤) خليل عبد الكرم، من آفات الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بحث ضمن كتاب الفكر العربي على مشارف القرن العشرين، (ص٢٦٠).

(٥) علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكّرة، (٢٨).

علىٰ السلطة الدينية العليا، فيدّعي هذا الخطاب أنّه منذ بداية توثيق النّص الشرعي مُمثّلا في جمع أبي بكر الصديق –رضي الله عنه– للمصحف، والهدف الأساس هو تقوية سلطته السياسية، وعلىٰ ذلك الأساس تّمت عمليات التزوير والحذف بما تقتضيه تقوية السلطة، ثم ما تمّ في عهد عثمان–رضي الله عنه– أشدّ من ذلك، وكذلك كلّ مراحل تدوين السنّة والآثار والشروح والتفاسير الشرعية نشأت وهي تعتاش علىٰ واقعها السياسي والثقافي والاجتماعي، غير نقيّة منه[1].

غاية التأويل بنظرية (تارخيّة النّص):

وكغيرها من النّظريات الدّلاليّة غير الشرعيّة فإن هدف نظريّة (**تاريخية النّص**) بروافدها كـ (**الأنسنة**) و(**والتّناصّ**) و(**النسبية**) هو التخلّص من إلزامات النّص الدّيني ودلالاته الشرعيّة بالتأويل الفجّ والتفسير المحرّف، علىٰ أساس أنّ «العودة للسّياق الاجتماعي الخارجي المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النّص علىٰ ضوئها،... يُمكن أن يفتح باب الاجتهاد لتطوير الأحكام علىٰ أساس تأويلي مُنتِج، **وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النّص،... فربّما قادتنا القراءة إلىٰ إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاما تاريخيّة، كانت تصف واقعا أكثر من أن تصف تشريعا**»[2].

ولا تطمح نظريات نقد النّص المعاصرة بكلّ عناوينها إلىٰ الخلاص من لوازم النّص الشرعي العباديّة وحسب، بل تروم إلىٰ نزع القداسة من الوحي كنصّ إلهي؛ كي يصمد للنقد، ويجوز عليه ما يجوز علىٰ غيره من النقد والتفكيك والتشكيك، فـ «لا فرق بين النّص الديني، والنّص الأدبي، والنّص التاريخي، والنّص القانوني،

(١) ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ص٢٨٨)، ومصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، (ص١٥٧-١٥٩).

(٢) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، (ص١٣٩).

والنّص الفلسفي»[1]، حتىٰ يتمّ **نقد الوحيين بأخسّ النظريات التأويليّة، كـ (موت المؤلف) وانفتاح النّص وقابليّة تفكيكه، بإسقاط مفاهيم التاريخية والأنسنة والنسبيّة علىٰ الدلالة الشرعية**[2]؛ وذلك كي «يؤدّي إلىٰ نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطرة والتّعالي التي يمارسها الخطاب مع الأحداث والوقائع التاريخية، أو مع التجارب والممارسات الإنسانيّة»[3]، حتىٰ يقول أركون: «لا ينبغي أن نعتبر القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما كحدث واقعي تماما، كواقع الفيزياء التي يتكلّم عنها العلماء»[4].

لذلك يعتقد أركون -كأحد أساطين نظرية **(التاريخيّة)** بنسختها العربيّة- أنّ ثمّة تعارضا واضحا بين التاريخيّة والإسلام، ذلك أنّ الإسلام يقدّم نفسه بوصفه الدين الحقيقي لكلّ البشر، وهو خاتمة الأديان، والتاريخيّة تعني أنّ التاريخ متولّد من فعل البشر، أي إنّ الحياة تتغيّر بسرعة هائلة، فكيف يجتمع الثبات والتغيّر؟[5].

٢- نقد نظرية تاريخية النص و (الأنسنة) في المساق الدلالي:

من مواقف الدّهشة: أنّنا ننقد نظريات التأويل الحديثة بما يُنقد به الجهل الصراح والكفر البواح، وذلك ما يشعر به الباحث المسلم وهو يتعامل مع نظرية التأويل الحديثة كتاريخيّة النّص والأنسنة والنسبيّة في مساق نقد الشريعة، فمن مثارات الاشمئزاز أن نستمع مرة أخرىٰ إلىٰ مقالات صناديد الجاهليّة الأولىٰ في إنكار الوحي حين يردّدها هذا الخطاب النقدي ويُعيدها جَذعةً، فتتقزّز النفوس

---

(١) حسن حنفي، قراءة في مفهوم النّص، مجلة فصول، فبراية ١٩٩١م، مجلد ٩ عدد٣.

(٢) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٠٩).

(٣) على حرب، نقد النّص، (ص٣٠٣).

(٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ص٢٨٤).

(٥) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة نقدية، (ص١٢٠)، ومصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، (ص١٥٢).

وهي ترى أركون ونصر حامد أبو زيد وأمثالهم يعتقدون قولات الجاهليّة الأولى ويرددونها بنصّها وفحواها كما حكاها الله عن قامات الجاهليّة في قوله: ﴿ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ۝٢٤ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴾[1]، ويستعيدون حجج الجاهليّة كحجّة: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[2].

فالخطاب الجاهليّ يتجدّد على ألسنة أصحاب هذا الخطاب التأويلي الغالي، وهم لا يشعرون، وظنّوا أنّهم قالوا ما لم يقله الأوائل، وغفلوا أو تغافلوا أنّ زعيم الجاهلية الأولى عابد الأصنام الوليد بن المغيرة[3] قد سبقهم إليه، وذلك بعد أن فكّر وقدّر، ثم فكّر وقدّر، ثمّ نظر، ثم عبس وبسر، فقال: إنّ القرآن قول من أقاويل البشر، وليس وحيا مقدّسا، بل هو أساطير جمعها محمّد ﷺ من الواقع الاجتماعي والثقافي في عصره[4].

فأيّ تهافت علمي حين ينقد الباحث بعقل الجاهليّة الأولى؟!، وأيّ جديد نقدي في إعادة القولات الجاهليّة أعداء الحقّ والحقيقة، عشّاق الجهل والظلمة؟!؛ إذ لم يتميّز ذلك الخطاب النقدي المعاصر عن الخطاب الجاهلي القديم إلا في تزويق الأقاويل وزخرفة التأويل، عندما حاول صياغة النقد في دواكير جماليّة وتحسينات شكليّة لا تغيّر من حقيقة الجاهليّة الأولى شيئا.

---

(١) الآيتان ٢٤، ٢٥، من سورة المدثر.

(٢) الآية ٣١، من سورة الأنفال.

(٣) هو الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو ابن مخزوم، أبو عبد شمس، من قضاة العرب في الجاهلية، ومن زعماء قريش، ومن زنادقتها. أدرك الإسلام وهو شيخ هرم، فعاداه وقاوم دعوته، وهلك سنة ١هـ

[ينظر: الكامل لابن الأثير، ٢/ ٢٦]

(٤) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، ٢٩/ ١٨٦، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨/ ٢٦٧.

ومن جهة إسقاط هذه النظريّة دلاليًا نكتفي في الوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: استيراد النظريّة من النقد المسيحي: أكثر نظريات التأويل الحديثة نشأت في خطاب نقد الكنيسة؛ وذلك حين سيطرت (الكثلكة) علىٰ المشهد الأوربي ما قبل عصر التنوير، وهي تعني سيطرة البابا علىٰ السلطة الإلهية المطلقة، وامتلاك الكنيسة وحدها حق تفسير الكتاب المقدّس، فالكنيسة تتكلّم باسم الإله حصرا، فلا فرق بين النّص المقدس والفهم الكنسي، وفي ظلّ هذا المناخ الكهنوتي تعارض العلم والإيمان من كل وجه، واستبدّ رجال الكنيسة في كل حقيقة علميّة، غائبةٍ أو حاضرة، دينيّةٍ أو دنيويّة. فتتابعت حركات الإصلاح الديني في أوربا المسيحيّة علىٰ إصلاح الكهنوت المسيحي، وكان من أواخرها الفلسفة الحديثة، والتي من خواصّها لفتُ عقل الفرد وتحريره من رقّ رجال الكنيسة، ومن أخصّ أغراضها تقرير حقّ الأفراد في الحكم علىٰ الأشياء[1]؛ ولأجل إتمام عمليّة الإصلاح اشتدّت الحاجة إلىٰ التأويل، حتىٰ لا تتعارض حقائق العلم مع نصوص الكتاب المقدّس، فكانت نظريات النّقد تترىٰ علىٰ الكتاب المقدّس لفضح تحريفه وألاعيب رجال الدّين في وضعه، ومن ثَمّ تآمر الكنيسة مع القياصرة والملوك علىٰ صياغة النّص الديني بما يخدم السلطة المُشتركة، حتّىٰ تراكم هذا النتاج الفلسفي بتناوب الفلاسفة عليه وتحديث نظرياته.

فإذا كان مفهوم النّص في الثقافة الغربيّة يدلّ علىٰ النسيج المتشابك المتداخل المحتمل لكثرة اختلاط النص الإلهي بالإناسي، فإنّ مفهوم النّص في الثقافة العربيّة والعلوم الشرعيّة علىٰ خلافه تماما، فيعني في العربية **الظهور والارتفاع، وأقصىٰ الشيء وغايته**، كما يقال: **«نصّ الرجلَ نصّا، إذا سأله عن شيء حتىٰ يستقصي ما**

(١) ينظر: جادمير، فلسفة التأويل الأصول والمبادئ، (ص٦٥)، وإميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ٣/ ١٧٤، و وأحمدأمين، وزكي محمود، قصة الفلسفة، (ص٣٤).

عنده»[1]، وهو المعنىٰ ذاته في العلوم الشرعيّة، كما يعرّفه الشافعي بأنّه «**المستغني بالتنزيل عن التأويل**»[2]، فكيف يسوغ إسقاط منهج نقد النصوص الكهنوتيّة الرمزيّة علىٰ النّص الإسلامي العربي الواضح البيّن؟!.

كما أنّ خصيصة (**الإعجاز القرآني**) تقتلع هذه النظريّة من جذورها، لا سيما وأن الأسئلة الناقدة التي طرحتها نظرية (تاريخية النص) وأخواتها هي ذات الأسئلة (الإنكارية) التي طرحها العقل الجاهلي عندما فاجأهم الوحي؛ لذلك فإنّ تلك النظريات تعود بنا إلىٰ المربع الأول من منطق الجاهلية الذي يتأسس علىٰ رفض قدسية القرآن ومنع نسبته إلىٰ الله تعالىٰ، وكان أساس العقل الجاهلي وهو ينقد الوحي ينطلق من فرضية اختلاق القرآن من مجموع الموارد الثقافية المتوفرة وقتئذ، كالكتب السابقة والشعر والشعوذة والأساطير القديمة، والتي في خيالهم يمكن أن يشتكّل بواسطتها الخطاب القرآني، كما ردّد القرآن مطاعنهم في أكثر من موضع من السور المكية. منها قوله تعالىٰ: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ﴾[3]، وعندما بادرت جهود الجاهلية إلىٰ هذه المطاعن كان الردّ القرآني حاسما بطرح قضية (الإعجاز) و(التحدي) بمماثلة القرآن، ولا تزال خاصية الإعجاز القرآني هي الوجه الأهم في نقض كلّ نقدٍ يهدف إلىٰ سلب ألوهية القرآن وقدسيته، مادام أنّ النقد يناقش قداسة القرآن وكونه كلام الله وليس كلام البشر؛ لذلك فإن قضية الإعجاز القرآني شغلت التأليف العربي والشرعي ما بين القرن الثالث والخامس الهجري، عندما تجدّدت المطاعن الموجهة إلىٰ صدق القرآن وقداسته وشرفه، كالمطاعن (الشعوبية) نهاية القرن الثاني، فكانت قضية

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ٧/ ٩٨.

(٢) جماع العلم، (ص٤٨).

(٣) الآية ٥ من سورة الفرقان.

(الإعجاز) ووجه الإعجاز مثارا من مثارات الدرس الشرعي البياني وهو يعالج المطاعن الحادثة. وذلك قبل أن ينشغل التأليف الكلامي في قضية (التأويل) عندما صارت المطاعن تتوجه إلىٰ دلالة كلام الله بغية تأويلها وتحريفها. مع التسليم بأن القرآن من عند الله.

فالإعجاز القرآني سدّ منيع أمام كلّ الاختراقات التأويلية المشكّكة في صدق قداسة النّص القرآني وثبات دلالته علىٰ معناه، حتّىٰ أن غير العربي يُذعن لدلالة القرآن كما أرادها الله تعالىٰ إذا علم عجز العرب عن مماثلته، كما قال الجاحظ: «وقد جعل الله تعالىٰ قومَ كلّ نبي هم المبلغين والحجة، ألا ترىٰ أنا نزعم أن عجز العرب عن مثل نظم القرآن حجةٌ علىٰ العجم من جهة إعلام العرب العجمَ أنهم كانوا عن ذلك عَجَزَة»[1]، فالإعجاز القرآني يمنع تسوية القرآن بالنّصوص الأخرىٰ، وذلك باعتراف العرب المنزّل عليهم وإلىٰ يومنا هذا، وإلىٰ يوم القيامة، فحيث نجح التأويل الفلسفي في النّص الكهنوتي بما يحمله من حمولة تحريفيّة ورموز كهنوتيّة وعُقد دلاليّة وصياغات بشريّة، فإنّ النّص الإسلامي يحمل صفات الممانعة لذلك التأويل بما يحمله من حمولة البيان والنقاء والوضوح والصفاء، **بل والإعجاز**، وبصيرورة دلالته العربيّة حتىٰ قيام الساعة، ثمّ بتآخي الإيمان مع العلم فيه بلا تعارض.

لكنّ الغفلة الشيطانيّة أعمت البصائر العربيّة المستوردة لنظرية التأويل المسيحي الأوربي، وغفلت أو تغافلت عن الفروق الشاسعة والقاطعة بين النّص الإسلامي والنّص المسيحي الكهنوتي، والحقيقة الماثلة للعيان تؤكّد أنّ «مشاكل الفهم الذي التي يواجهها متلقّي النّصوص الدينيّة في الفكر الغربي، وخصوصا المشاكل التي يواجهها الكتاب المقدّس - سواء تعارضه مع العلم الحديث أو تناقضاته الداخليّة-

---

(١) البيان والتبيين، ٣/ ٢٩١.

غير متحققة في متلقّي النص القرآني؛ ولذلك فتحويل اللا مشكلة إلىٰ مشكلة، ثمّ استيراد حلّ منهجي لها يُعدّ مغالطة علميّة، لا من حيث تَوَهّم المشكلة، ولا من حيث الاختلاف الجذري بين النصوص القرآنيّة وغيرها من النصوص»[1].

إنّ استيراد آليات نقديّة أو مناهج تحليلية من علوم غير المسلمين وتسليطها علىٰ النص الإسلامي هو أحد أكبر مغالطات ممارسة المنهج النقدي، فيكون المنهج باطلا، وما بُني علي هذا الباطل فهو باطل، كما حذّر منه ابن تيمية، وقال عن المؤوّلة: «هؤلاء عمدوا إلىٰ ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة، وصاروا يُدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم، ثم ركّبوها وألّفوها تأليفًا طويلا بنوا بعضَه علىٰ بعض، وعظّموا قولَهم وهوَّلوه في نفوس مَن لم يفهمه... ونقلوا بعض النّاس إلىٰ جحد الصانع، وتكذيب رسله، وجحد شرائعه، وفساد العقل والدين، والدخول في غاية الإلحاد ن المشتمل علىٰ غاية الفساد في المبدأ والمعاد...»[2].

لذلك كان القدر المحتوم هو تهَافُتُ الخطابِ العلماني التأويلي في نظريّة (تاريخيّة النّص) وأخواتها، وارتدّ علىٰ نفسه دون أثر فاعل في الوعي الإسلامي العام، بإقرار رموزها - كأركون - بالصعوبات التي يواجهها كلّ مَن يدعو إلىٰ التاريخيّة في فهم الإسلام، إلىٰ حدّ الاستحالة، من حيث إن القرآن يحمل ممانعة شديدة لمشروع التورخة، والمسلمون يعتقدون جزما بكلّ فرقهم أن القرآن حق من عند الله، وأنّ نصّ القرآن وقطعيّات الإسلام بريئان من مناقضة العقل ومن حيلولتهما دون العلم ومشاريع النهضة؛ لذلك يشعر أصحاب الخطاب التأويلي الغالي بردّات فعل المسلمين العنيفة[3].

(١) د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٣٦).

(٢) درء تعارض العقل والنّقل، ١/ ٢٠٩، (بتصرف بسيط)

(٣) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص١١٩)، ومصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، (ص١٥١).

الوجه الثاني: فوضويّة المنهج وعبثيّة التأويل: علىٰ الرغم من تداول نظريّة التأويل الحديثة عبر عقود من الطرح والنقاش، إلا إنّها اشتملت في كلّ مراحلها علىٰ عبث التأويل وفوضويّة المنهج، فمن مسلّمات المعرفة أنّ وظيفة اللغة هو إيصال ما في نفس المتكلم إلىٰ مخاطبه ومُكالِمه، ولا يمكن البناء علىٰ هذا القصد إلا إذا كان (**اللفظ يُحقّق مقتضاه، ويفيد معناه**)[1]، وإذا جاز التأويل علىٰ مقتضىٰ منهج (الأنسنة) و(تاريخية النّص) فقد اختلّ نظام الفهم والإفهام الذي لأجله الكلام. وتبعثرت المعاني واختلت الدلالات، وزالت الثقة باللغة كأداة اتّصال بين النّاس، وانهدمت وسيلة نقل العلوم بين الأمم والأجيال التي هي اللغة حصرا، وهذا لا يقول به عاقل كما يقول النظّار.

وحين ادّعىٰ أصحاب هذه النظريّة اختلاف المعنىٰ باختلاف الإنسان والتاريخ والزمان، فقد خالفوا ما ٱتفق عليه أسلافهم السابقون، من الفلاسفة والنظّار الذين حكموا باتّفاق المعاني والصور الخارجيّة بلا اختلاف، مع اختلاف التعبير عنها باختلاف اللغات، وهو ما يسمّونه بالوجود الذهني، فهو وجود واحد لا يختلف، ولا يلزم من اختلاف الوجود اللساني اختلافُ الوجود الذهني، فيقول أرسطو: «**المعقولات واحدة للجميع**، وكذلك الأشياء في العالم الخارجي، والتي تعدّ هذه المعقولات صورا لها متماثلة بالنسبة للجميع»[2]، ويقول ابن سينا: «وأما دلالة ما في النفس علىٰ الأمور فدلالة طبيعية لا تختلف ...»[3]، ويقول أبو حامد الغزالي: «**والوجود في الأذهان والأعيان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالّتان بالوضع والاصطلاح**»[4]، فتأمّل كيف ناقضت نظرية (تاريخية النّص)

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص١٣٢).
(٢) ينظر: د/ محيي الدين محسّب، علم الدّلالة عند العرب، (ص ٥٤-٥٥).
(٣) رسالة في العبارة، من كتاب الشفا، ١/ ٥.
(٤) معيار العلم (ص ٥٠-٥١).

هذه المحكمات العقليّة، حين عبثت بالمعاني المتّفق عليها بين الأمم والشعوب بكلّ الأمصار علىٰ تكرار الأعصار، فجعلت دلالتها – عبثا- متغيّرة متبدّلة بفعل التاريخ، فلا شكّ أنّ ذلك ضرب من العبث ونوع من اللعب الذي لا يدلّ علىٰ حقيقة ولا يهدي إلىٰ علم، بل إلىٰ فوضىٰ وحيرة، كفوضوية (السفسوطائية) و (اللا أدريّة) في العصور القديمة.

ومن آثار فوضوية (الأنسنة) و(تاريخيّة النّص) أنّه لا نهاية للتأويل، وذلك يعني استبعاد فهم معنىٰ حقيقي وثابت من النّص، وقد شعر كثير من الغربيين المشتغلين في نظريات نقد النّص بهذه النتيجة الكارثيّة من منهجهم التأويلي، فلم يوافقوا علىٰ كثير من المقدّمات التي تُوصل إلىٰ اللانهائيّة التأويليّة، ورفضوا فتح النّص فتحا فوضويّا بدون معايير علميّة[1]؛ إذ يتعارض المنهج اللا نهائي للتأويل مع أساس العقلانيّة في الفكر الغربي، كما انتقد النّاقد الأمريكي (هيرش) فلسفة التأويل الحديثة بأنّ أصحابها قد تبنّوا «**موقفا فلسفيا بَلَغ من الغلوّ والشّطَطِ إلىٰ حدّ التشكيك في إمكان الوصول إلىٰ معنىٰ قابل للتحديد الموضوعي**»[2].

* * *

(١) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٢٤).

(٢) عادل مصطفى، فهم الفهم، (ص٣٨٦).

الفهارس

وتشتمل علىٰ:

- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

فهرس المصادر والمراجع

١- **القرآن الكريم.**

٢- **الإبهاج في شرح المنهاج.** علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبدالوهاب بن علي السبكي، دار الكتب العلمية في بيروت.

٣- **الإتقان في علوم القرآن.** عبد الرحمن بن محمد السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشري

٤- **أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي، د. محمد إبراهيم الحفناوي، دار الوفاء بالمصورة، ط الأولىٰ، ١٩٩٢م.**

٥- **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء.** د: مصطفىٰ سعيد الخن، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط السابعة ١٤١٨هـ.

٦- **إجابة السائل شرح بغية الآمل،** محمد بن إسماعي الصنعاني، تحقيق: حسين السياغي وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولىٰ، ١٩٨٦م.

٧- **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبَّان.** ترتيب علي بن بلبان الفارسي، بعناية: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤١٧هـ.

٨- **أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام.** محمد بن علي التستري الشهير بابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية.

٩- **أحكام القرآن.** محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، بعناية: محمد عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثالثة ٢٠٠٣م.

١٠- **الأحكام في أصول الأحكام**. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: د. محمود حامد عثمان، دار الحديث في مصر، ط الأولىٰ ١٤١٩هـ.

١١- **الإحكام في أصول الأحكام**. علي بن محمد الآمدي، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط الثانية ١٤٠٢هـ.

١٢- **الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**. أحمد بن إدريس القرافي، بعناية: عبدالفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية في حلب، ط الثانية ١٤١٦هـ.

١٣- **الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**. أحمد بن إدريس القرافي، بعناية: عبدالفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط الثانية ١٤١٦هـ.

١٤- **إحياء علوم الدين**. محمد بن محمد الطوسي الغزالي، بعناية د: عبدالمعطي قلعجي، دار صادر في بيروت، ط الأولىٰ ٢٠٠٠م.

١٥- **اختلاف الأئمة العلماء، يحيىٰ بن محمد بن هبيرة الشيباني، تحقيق**: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

١٦- **آداب البحث والمناظرة**، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق سعود العريفي، دار عالم الفوائد، ط الأولىٰ ١٤٢٦هـ.

١٧- **أدب الطلب ومنتهىٰ الأدب**، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عبد الله يحيىٰ السريحي، دار ابن حزم ببيروت، ط الأولىٰ ١٩٩٨م.

١٨- **إدارر الشروق علىٰ أنواء القروق**. قاسم بن عبدالله الشاط، المطبوع مع الفروق.

١٩- **الآراء الشاذة في أصول الفقه**، د. عبد العزيز النملة، دار التدمرية، ط الأولىٰ، ١٤٣٠هـ.

٢٠- **آراء المعتزلة الأصولية داسة وتقويما**، د. علىٰ الضويحي، مكتبة الرشد، ط الأولىٰ، ١٤١٥هـ.

٢١- **إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول**. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد عزّو عناية، دار الكتاب العربي في بيروت، ط الثانية ١٤٢١هـ.

٢٢- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**. محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الثانية ١٤٠٥هـ.

٢٣- **أساس البلاغة**. جار الله بن محمود بن عمر الزمخشري، بعناية د: محمد قاسم، المكتبة العصرية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

٢٤- **أساس التقديس**. محمد بن عمر الرازي، تحقيق، د.أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٥- **أساس القياس**. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان في السعودية، ط ١٤١٣هـ.

٢٦- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار الجيل في بيروت، ط الأولىٰ ١٤١٢هـ.

٢٧- **أسد الغاية في معرفة الصحابة**. عز الدين ابن الأثير، علي بن محمد الجزري، تحقيق: خيري سعيد، المكتبة التوفيقية بالقاهرة.

٢٨- **أسرار البلاغة**. عبدالقاهر الجرجاني، تعليق: محمود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة.

٢٩- **الأسس الفلسفية للعلمانية**، عادل ظاهر، دار الساقي، ط الثالثة، ١٩٩٨م.

٣٠- **الإسلام بين الدولة الدينية والمدنية**، خليل عبد الكريم، دار سينا، ط الأولىٰ، ١٩٩٥م.

٣١- **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، ط الأولىٰ، ٢٠٠١م.

٣٢- **الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي**، محمد الشرفي، دار بترا بدمشق، ٢٠٠٨م.

٣٣- **الإشارات الإلهية إلىٰ المباحث الأصولية**. سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ٢٠٠٥م.

٣٤- **الأشباه والنظائر في فقه الشافعية**. محمد بن مكي بن عبدالصمد ابن الوكيل، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

٣٥- **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**. عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي في بيروت، ط الخامسة ١٤٢٢هـ.

٣٦- **الأشباه والنظائر**. عبدالوهاب بن علي السبكي، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية في بيروت، ط ١٤٢٢هـ.

٣٧- **الإصابة في تمييز الصحابة**. أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل عبدالموجود ومحمد معوّض، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثالثة ٢٠٠٥م.

٣٨- **أصول الجصاص المسمىً (الفصول في الأصول)**. أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، تحقيق: د. محمد محمد تامر دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٣٩- **أصول الدين**، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، ط الثانية، ١٤٠٠هـ.

٤٠- **أصول السرخسي**. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة في بيروت.

٤١- **أصول الشاشي**، أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي في

بيروت.

٤٢- **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، د. عياض السلمي، دار التدمرية، ط الثانية، ١٤٢٧هـ.

٤٣- **أصول الفقه**. شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، تحقيق: د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان بالسعودية، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٤٤- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**. محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، بإشراف د: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد في مكة المكرمة، ط الأولىٰ ١٤٢٦هـ.

٤٥- **الاعتصام**. أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ بن محمد الغرناطي الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، ط الثانية، ١٤٢٨هـ.

٤٦- **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، عائشة بنت محمد علي عبد الرحمن، المعروف ببنت الشاطئ، دار المعارف، ط الثالثة.

٤٧- **الإعجاز والإيجاز**، أبو منصور الثعالبي، تحقيق د.محمد التونجي، دالنفائس، ط الأولىٰ، ١٤١٢هـ

٤٨- **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**. محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

٤٩- **الإعلام بفوائد عمدة الأحكام**، عمر بن علي بن أحمد بن الملقن، تحقيق: عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع بالرياض، ط الأولىٰ، ١٤١٧ هـ.

٥٠- **الأعلام**. خير الدين الزركلي، دار العلم للماليين في بيروت، ط السادسة عشرة ٢٠٠٥م.

٥١- **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**. محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق:

خالد بن عبداللطيف السَّبع دار الكتاب العربي في بيروت، ط الرابعة ١٤١٢هـ.

٥٢- **الإغراب في جدل الإعراب**، عبد الرحمن محمد الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م.

٥٣- **أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام**، دار المجتمع، الطبعة ٢، ١٤١١هـ.

٥٤- **الاقتراح في أصول النحو وجدله**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق وشرح، د. محمود فجال، نشر: دار القلم، دمشق، ط، الأولى، ١٤٠٩.

٥٥- **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**. أحمد بن عبدالحليم بن تيميَّة، تحقيق د: ناصر العقل، مكتبة الرشد، ط الثامنة ١٤٢١هـ.

٥٦- **الإكليل في المتشابه والتأويل**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تخريج وتعليق: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية

٥٧- **الأم**. محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق د/ رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء في مصر، ط الثالثة ٢٠٠٦م.

٥٨- **الأم**. محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق د/ رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء في مصر، ط الثالثة ٢٠٠٦م.

٥٩- **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، عبد الله المحفوظ بن بيّة، المكتبة المكية، ط الأولى ١٤١٩هـ.

٦٠- **الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيان التوحيدي، ضبط وتصحيح: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة للنشر

٦١- **الانتصار للقرآن**، القاضي أبو بكر الباقلاني، تعليق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، ط الأولى،١٤٢٥هـ

٦٢- **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**. وليّ الله الدهلوي، تحقيق: محمد حلاَّق

وعامر حسين، دار ابن حزم في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٦٣- **الآيات البيِّنات علىٰ شرح جمع الجوامع للمحلّي**. أحمد بن قاسم العبَّادي الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ١٤١٧هـ.

٦٤- **إيثار الحقّ علىٰ الخلق في رد الخلافات إلىٰ المذهب الحق من أصول التوحيد**، محمد بن إبراهيم القاسمي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية، ١٩٨٧م.

٦٥- **البحث العلمي**، د.عبد العزيز الربيعة، ط الثانية، ٢٠٠م.

٦٦- **البحر المحيط في أصول الفقه**. محمد بن بهادر الزركشي، بعناية: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية في بيروت ط الأولىٰ ١٤٢١هـ.

٦٧- **البحر المحيط** في التفسير، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الكتب العلمية، ط الثالثة ٢٠٠٧م.

٦٨- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مع شرح وتحقيق د/ عبدالله العبادي، دار السلام في القاهرة، ط الأولىٰ ١٤١٦هـ.

٦٩- **بدائع الفوائد**. محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت.

٧٠- **البدر الطالع في حل جمع الجوامع**، محمد بن أحمد المحلي، تحقيق: مرتضىٰ الداغستاني، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٦هـ.

٧١- **البرهان في أصول الفقه**. إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق: د. عبدالعظيم الديب، دار الوفاء في مصر ط الثالثة ١٤٢٠هـ.

٧٢- **البرهان في وجوه البيان، إسحاق بن إبراهيم بن وهب، تحقيق**، د.جفني شرف، مكتبة الشباب بالقاهرة.

٧٣- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**. عبدالرحمن بن الكمال السيوطي، تحقيق:

محمد إبراهيم، المكتبة العصرية في بيروت، ط الأولىٰ ٢٠٠٦م.

٧٤- **بيان المختصر**. شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، طبع جامعة أم القرىٰ

٧٥- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف

٧٦- **البيان والتبيين**، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٧٧- **تاج العروس من جواهر القاموس**. محمد مرتضىٰ الحسيني الواسطي الزبيدي، تحقيق: علي شيري، دار الفكر في بيروت، ط سنة ١٩٩٤م.

٧٨- **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، يوسف كرم، دار القلم ببيروت.

٧٩- **تاريخ بغداد**. أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفىٰ عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ٢٠٠٤م.

٨٠- **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ببيروت، ط الثالثة، ١٩٩٨م.

٨١- **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، إبراهيم بن علي بن فرحون، مكتبة لكليات الأزهرية، ط ولىٰ، ١٤٠٦هـ.

٨٢- **التبصرة في أصول الفقه**، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر في دمشق، ط الأولىٰ، ١٤٠٣هـ.

٨٣- **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**. علي المرداوي الحنبلي، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، مكتبة الرشد، ط الأولىٰ ١٤٢١هـ.

٨٤- **التحرير والتنوير المعروف بـ«تفسير ابن عاشور»**. محمد الطاهر بن عاشور،

مؤسسة التاريخ العربي في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٨٥- **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**، خليل بن كيكلدي بن عبد الله العلائي، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، دار الكتب الثقافية بالكويت.

٨٦- **تخريج الفروع علىٰ الأصول**، محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق: محمد أديب الصالح، مكتبة العبيكان، ط الأولىٰ، ١٤٢٠هـ.

٨٧- **التخليص في أصول الفقه**، إمام الحرمين عبد الملك الجويني، تحقيق محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ٢٠٠٣م.

٨٨- **التدين المنقوص**، فهمي هويدي، دار الشروق بالقاهرة، ط الأولىٰ، ١٤١٤هـ.

٨٩- **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ببيروت، ط الأولىٰ، ٢٠٠١م.

٩٠- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**. محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق. عمرو بن عبدالحليم، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٩١- **تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها**، د. عبد العزيز بن محمد العويد، مكتبة دار المنهاج، ط الأولىٰ ١٤٣١هـ.

٩٢- **التعريفات**. علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٠٣هـ.

٩٣- **تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد** . د: محمد مصطفىٰ شلبي، دار النهضة العربية في بيروت.ط الثانية.

٩٤- **التعيين في شرح الأربعين**. سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: أحمد حاج عثمان، المكتبة المكيَّة في مكة المكرمة، ط الأولىٰ ١٤١٩هـ.

٩٥- **تفسير البغوي المسمَّىٰ: (معالم التنزيل)**. الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق

مجموعة من الأساتذة، دار طيبة في الرياض، ط الثانية ١٤٢٧هـ.

٩٦- **تفسير الطبري، المسمىٰ: «جامع البيان عن تأويل القرآن»**. محمد بن جرير الطبري، تعليق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، ط الأولىٰ.

٩٧- **تفسير القرآن العظيم**. إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة في الرياض، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.

٩٨- **تفسير المنار**، محمد رشيد بن رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٩٩- **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**. د: محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الرابعة ١٤١٣هـ.

١٠٠- **التفسير والمفسرون**، د. محمد حسين الذهبي، دار الحديث في القاهرة، ١٤٢٦هـ.

١٠١- **التقريب والإرشاد الصغير**، القاضي أبو بكر الباقلاني، تحقيق: د.عبد الحميد أبو زنيد، دار الرسالة، ط الثامنة، ١٤١٨هـ.

١٠٢- **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**. عبدالرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان في مصر، ط الثانية ١٤١٩هـ.

١٠٣- **التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي**، محمد بن محمود البابرتي، تحقيق: د.عبد السلام حامد، وزارة الأوقاف بالكويت، ٢٠٠٥م.

١٠٤- **التقرير والتحبير علىٰ التحرير في أصول الفقه**. ابن أمير حاجّ الحلبي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٠٣هـ.

١٠٥- **تقويم الأدلة في أصول الفقه**. عبيدالله بن عمر الدّبوسي، تحقيق: خليل محي الدين الميْس، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ١٤٢١هـ.

١٠٦- **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**. أحمد بن حجر العسقلاني، بعناية: حسن قطب، مؤسسة قرطبة، ط الثانية ١٤٢٦هـ.

١٠٧- **التلخيص في أصول الفقه**، عبد الملك الجويني، تحقيق محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ٢٠١٢م.

١٠٨- **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، سعيد بن خليل العلائي، تحقيق: علىٰ معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم ببيروت، ط الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

١٠٩- **التلويح إلىٰ كشق حقائق التنقيح**. مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، مكتبة صبيح في مصر.

١١٠- **التمهيد في أصول الفقه**، محفوظ بن أحمد الكلوذاني. تحقيق د.مفيد أبو عمشة، مؤسسة الريان في بيروت، ط الثانية ١٤٢١هـ.

١١١- **التمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول**. عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، دار الرائد العربي، ط الأولىٰ ١٤٢٢هـ.

١١٢- **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد بن الأزهري، تحقيق،: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط الأولىٰ، ٢٠٠١م.

١١٣- **تيسير التحرير شرح علىٰ كتاب التحرير**. محمد أمين المعروف بأمير بادْشاه، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي في مصر، طبعة سنة ١٣٥٠هـ.

١١٤- **تيسير الوصول إلىٰ قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، ط السادسة ١٤٥٣هـ.

١١٥- **الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ (سنن الترمذي)**. محمد بن عيسىٰ الترمذي، بعناية مشهور آل سلمان، مكتبة المعارف، ط الأولىٰ.

١١٦- **جامع المسائل لابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ.

١١٧- **جامع بيان العلم وفضله**. يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، تحقيق: أبي

الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي بالدمام، ط السابعة ١٤٢٧هـ.

١١٨- **الجامع لأحكام القرآن «تفسير القرطبي»**. محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، ط الرابعة ١٤٢٢هـ.

١١٩- **جماع العلم**، للإمام الشافعي، دار الآثار، ط الأولىٰ، ١٤٢٣هـ.

١٢٠- **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**. أحمد بن عبدالحليم بن تيميَّة، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار العاصمة في الرياض، ط الثانية ١٤١٩هـ.

١٢١- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**. عبدالقادر بن محمد بن محمد القرشي الحنفيّ المصري، دار منير محمد خانه في باكستان ط سنة ١٣٣٢هـ.

١٢٢- **حاشية الإمام الأزميري علىٰ مرآة الأصول**. المطبوع مع مرآة الأصول، المكتبة الأزهرية للتراث في مصر.

١٢٣- **حاشية البناني علىٰ شرح الجلال المحلي علىٰ جمع الجوامع**. عبدالرحمن بن جاد الله البناني المغربي، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.

١٢٤- **حاشية الصبان علىٰ شرح الأشمونىٰ لألفية ابن مالك**، محمد بن علي الصبان، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ، ١٩٩٧م.

١٢٥- **حاشية العطّار علىٰ شرح الجلال المحلِّي علىٰ جمع الجوامع**. حسن العطار، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

١٢٦- **حجة الله البالغة**، ولي الله الدهلوي، دار المعرفة ببيروت، ط الثانية ١٤٢٥هـ.

١٢٧- **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**. عبدالرحمن بن محمد السيوطي، بعناية: خليل المنصور، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.

١٢٨- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني، تحقيق: مصطفىٰ عطا، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.

١٢٩- **الحيوان**، عمرو بن بحر الجاحظ، دار الكتب العلمية ببيروت، ط الثانية ١٤٢٤هـ.

١٣٠- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الرابعة، ١٤١٨ هـ.

١٣١- **الخصائص**، عثمان بن جنّي، تحقيق الشربيني شريدة، دار الحديث بالقاهرة، ط ١٤١٢٨هـ.

١٣٢- الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، محمد بن علي الحصني الحصكفي، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ، ١٤٢٣هـ.

١٣٣- **دزء تعارض العقل والنقل**. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام بالرياض، ط الثانية ١٤١١هـ.

١٣٤- **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**. علي حيدر، تعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية في بيروت.

١٣٥- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي في بيروت.

١٣٦- **دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)**، عبد النبي الأحمد نكري، عربه عن الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، ط- ٢٠٠٠م

١٣٧- **دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب**، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، إشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط الأولىٰ، ١٤٢٦هـ.

١٣٨- **دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين**، د. يعقوب الباحسين، دار التدمرية، ط الأولىٰ، ١٤٣٤هـ.

١٣٩- **دلالة الإشارة في التقعيد الأصولي والفقهي**، د.محمد العريني، دار التدمرية، ط الأولىٰ ١٤٣٠هـ.

١٤٠- **دلالة الألفاظ**، د.إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية.

١٤١- **دلالة السياق**، د.ردة الله الطلحي، جامعة أم القرىٰ، ١٤١٨هـ

١٤٢- **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، عبد القاهر الجرجاني، بضبط وإخراج د.ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، ط٢٠٠٧ م.

١٤٣- **دليل الطالبين لكلام النحويين**، مرعي بن يوسف الكرمي،، إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية بالكويت، ٢٠٠٩م.

١٤٤- **دليل الناقد العربي**، سعد البازعي وميجان الرويلي،المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

١٤٥- **دوائر الخوف قراءة في فهم خطاب المرأة**، نصر حامد أبو زيد،المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط الثانية، ٢٠٠٠م.

١٤٦- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. إبراهيم بن علي بن فرحون، تحقيق: د: علىٰ عمر، مكتبة الثقافية الدينيَّة في بور سعيد، ط الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

١٤٧- **الدين والنّص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون**، مصطفىٰ الحسن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط الأولىٰ، ٢٠١٢م.

١٤٨- **الذريعة إلىٰ أصول الشريعة**، الشريف المرتضي، حقيق: أبو القاسم كرجي، مطبعة طهران دانشكاة، ١٣٤٦هـ

١٤٩- **الذيل علىٰ طبقات الحنابلة**. عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، المطبوع مع طبقات الحنابلة لأبي يعلىٰ.

١٥٠- **رسالة الغفران**، أحمد بن عبد الله، أبو العلاء المعري، مطبعة أمين هندية بمصر، صححها: إبراهيم اليازجي، ط الأولىٰ، ١٩٠٧م.

١٥١- **رسالة في التربيع والتدوير**، للجاحظ، تحقيق: شارل بلات، المعهد الفرنسي

بدمشق، ١٩٥٥م.

١٥٢- **الرسالة**. محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي في مصر، ط الأولىٰ، ١٣٥٨هـ.

١٥٣- **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**. عبدالوهاب بن علي السبكي، عالم الكتب في بيروت ط الأولىٰ ١٤١٩هـ.

١٥٤- **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية**، د.يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد بالرياض، ط الثانية، ١٤٢٠هـ

١٥٥- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**. يحيىٰ بن شرف النووي، إشراف:زهير الشاويش، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الثالثة ١٤١٢هـ.

١٥٦- **روضة الناظر وجنة المناظر**. عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: مؤسسة الريان لطباعة والنشر، ط الثالثة، ١٤٢٣هـ.

١٥٧- **زاد المعاد في هدي خير العباد**، محمد بن أبي بكر بن قيم، مؤسسة الرسالة ببيروت، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، وشعيب الأرنؤوط ط ٣ ١٤١٨هـ.

١٥٨- **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**. محمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف في الرياض، ط سنة ١٤١٥هـ.

١٥٩- **السلطة في العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، عبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، ط الثانية، ٢٠٠٠م.

١٦٠- **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. د: مصطفىٰ السباعي، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الرابعة ١٤٠٥هـ.

١٦١- **سنن ابن ماجة**. محمد بن يزيد القزويني، بعناية مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف بالرياض، ط الأولىٰ.

١٦٢- **سنن أبي داود**. سليمان بن الأشعث السجستاني بعناية مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف بالرياض، ط الأولىٰ.

١٦٣- **سنن الدارقطني**. علي بن عمر الدارقطني، بعناية: مجدي بن منصور الشورىٰ، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ٢٠٠٣م.

١٦٤- **سنن الدارمي**. عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، تحقيق د: محمود عبدالمحسن، دار المعرفة في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢١هـ.

١٦٥- **السنن الكبرىٰ**. أحمد بن الحسين الخراساني البيهقي، بضبط: عبدالسلام بن محمد علوش، مكتبة الرشد في السعودية، ط الأولىٰ ١٤٢٥هـ.

١٦٦- **سنن النسائي (المجتبي)**. أحمد بن شعيب النسائي، بعناية أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف بالرياض، ط الأولىٰ.

١٦٧- **سير أعلام النبلاء**. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: مجموعة من العلماء، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الثامنة ١٤١٢هـ.

١٦٨- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**. محمد بن محمد مخلوف، تحقيق: د: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينيَّة في بور سعيد، ط الأولىٰ ١٤٢٨هـ.

١٦٩- **شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب**. عبدالحي بن أحمد ابن العماد العكبري، تحقيق: محمود الأرناوط، دار ابن كثير في دمشق، ط الأولىٰ ١٤٠٦هـ.

١٧٠- **شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك**، عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث بالقاهرة،ط، العشرون ١٤٠٠ هـ.

١٧١- **شرح الأشباه والنظائر (غمز عيون البصائر)**. أحمد بن محمد الحموي، بعناية: نعيم أشرف أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية في باكستان، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.

١٧٢- **شرح الأصول الخمسة**، عبد الجبار أحمد الهمذاني، تعليق: أحمد بن أبي هاشم، دار إحياء التراث. ١٤٢٢هـ.

١٧٣- **شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو**، خالد بن عبد الله الجرجاويّ، دار الكتب العلمية في بيروت، ط: الأولىٰ، ٢٠٠٠م.

١٧٤- **شرح السنة**، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد الشاويش، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٧٥- **شرح العضد علىٰ مختصر المنتهىٰ الأصولي**. عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، دار الكتب العلمية في بيروت ط الأولىٰ ١٤٢١هـ.

١٧٦- **شرح العقيدة الطحاوية**، علي بن علي بن أبي العز، تحقيق:د. عبد الله التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة ١٤١٣هـ.

١٧٧- **شرح الكوكب المنير المسمَّىٰ بمختصر التحرير**. محمد بن أحمد بن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي و د. نزيه حمَّاد، مكتبة العبيكان، ط الثانية ١٤١٨هـ.

١٧٨- **شرح اللّمع**. أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق: د. عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٠٨هـ.

١٧٩- **شرح المعالم في أصول الفقه**. عبدالله بن محمد بن علي ابن التلمساني، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوَّض، عالم الكتب في بيروت ط الأولىٰ ١٤١٩هـ.

١٨٠- **شرح النووي علىٰ صحيح مسلم المسمىٰ «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج»**. تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة في بيروت، ط العاشرة ١٤٢٥هـ.

١٨١- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**. أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه سعد، شركة الطباعة الفنية، ط الأولىٰ ١٣٩٣هـ.

١٨٢- **شرح قطر الندىٰ وبل الصدىٰ**، عبد الله بن يوسف بن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط الحادية عشرة، ١٣٨٣هـ.

١٨٣- **شرح مختصر الروضة**. سليمان بن عبدالقوي الطوطي، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

١٨٤- **شرح مراقي السعود المسمَّىٰ (نثر الورود)**. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق: علي محمد العمران، دار عالم الفوائد، ط الأولىٰ ١٤٢٦هـ.

١٨٥- **شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل**. محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي، إحياء التراث الإسلامي ط ١٣٩٠هـ.

١٨٦- **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، أحمد بن فارس، نشر: محمد علي بيضون، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.

١٨٧- **صحيح البخاري**. محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي، دار السلام بالرياض، ط الثانية ١٤١٩هـ.

١٨٨- **صحيح مسلم**. مسلم بن الحجَّاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار السلام بالرياض، ط الأولىٰ ١٤١٩هـ.

١٨٩- **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، عبد الرحمن السيوطي، تعليق علىٰ سامي النشار، مكتبة عباس الباز.

١٩٠- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. محمد بن عبدالرحمن السخاوي، بضبط: عبداللطيف عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ٢٠٠٣م.

١٩١- **طبقات الحنابلة**. محمد بن محمد بن أبي يعلىٰ، تحقيق: أسامة بن حسن وحازم بهجت، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤١٧هـ.

١٩٢- **طبقات الحنفيَّة**. علي جَلبيّ بن أمْر الله الشهير بـ«ابن الحنائي»، دار ابن الجوزي

في الأردن ط الأولىٰ ١٤٢٥هـ.

١٩٣- **طبقات الشافعية الكبرىٰ**. عبدالوهاب بن علي السبكي، تحقيق: مصطفىٰ عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

١٩٤- **طبقات الشافعية**. أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة الدمشقي، بعناية د: الحافظ عبدالعليم خان، دار الندوة في بيروت، ط ١٤٠٧هـ.

١٩٥- **طبقات الشافعية**. عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٠٧هـ.

١٩٦- **طبقات الفقهاء**. إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق الشيرازي، بعناية: خليل الميس، دار القلم في بيروت.

١٩٧- **الطبقات الكبرىٰ**. محمد بن سعد بن منيع المعروف بابن سعد، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤١٨هـ.

١٩٨- **طبقات المفسرين**. محمد بن علي بن أحمد الدَّاودي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٠٣هـ.

١٩٩- **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بعناية: أحمد الزعبي، دار الأرقم في بيروت ط الأولىٰ ١٤١٩هـ.

٢٠٠- **ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم**، أحمد سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية في الاسكندرية، ١٩٩٤م.

٢٠١- **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، د.خالد بن عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط الأولىٰ ٢٠١٠م.

٢٠٢- **العُدة في أصول الفقه**، محمد بن الحسين بن أبي يعلىٰ الفراء. تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

٢٠٣- **العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير**، محمد الأمين بن محمد المختار

الشنقيطي، تحقيق خالد السبت، دار عالم الفوائد، ط الثانية ١٤٢٦هـ.

٢٠٤- **العرف والعادة في رأي الفقهاء**. د: أحمد بن فهمي أبو سنة، ط الثانية ١٤١٢هـ.

٢٠٥- **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، أحمد بن إدريس القرافي، دار الكتب العلمية في بيروت.

٢٠٦- **علم أصول الفقه من التدوين إلىٰ نهاية القرن الرابع عشر**، د.أحمد بن عبدالله الضويحي، جامعة الإمام بالرياض، ط الأولىٰ ١٤٢٧هـ.

٢٠٧- **علم أصول الفقه**، عبد الوهاب خلاف،، مكتبة الدعوة، عن الطبعة الثامنة لدار.

٢٠٨- **علم التخاطب الإسلامي**، د.محمد محمد يونس، دار المدار الإسلامي، ط الأولىٰ، ٢٠٠٦م.

٢٠٩- **علم الدلالة عند العرب، فخر الدين الرازي نموذجا**، د.محي الدين محسّب، دار الكتاب الجديد، ط الأولىٰ، ٢٠٠٨م.

٢١٠- **علم الدلالة**، أحمد مختار عمر، عالم الكتب.

٢١١- **عون المعبود شرح سنن أبي داود**. محمد أشرف الصديقي العظيم آبادي، تحقيق: عبدالرحمن عثمان، دار إحياء التراث العربي، ط الثانية ١٤٢١هـ.

٢١٢- **غريب الحديث**، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد، ط الأولىٰ، ١٣٨٤هـ.

٢١٣- **غريب الحديث**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني ببغداد، ط الأولىٰ، ١٣٩٧هـ.

٢١٤- **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**. أحمد العراقي، بعناية: حسن بن قطب، دار الفاروق الحديثة في مصر، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٢١٥- **فتاوىٰ السبكي**، علي بن عبد الكافي السبكي، دار المعارف.

٢١٦- **الفتاوىٰ الكبرىٰ**. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد عطا ومصطفىٰ عطا، دار الكتب العلمية، ط ١٤٢٢هـ.

٢١٧- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤١٨هـ.

٢١٨- **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة ببيروت، ط الثالثة، ١٩٧٧م.

٢١٩- **الفروع**. محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق د/ عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٤هـ.

٢٢٠- **الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**. أحمد بن إدريس القرافي، بعناية: خليل المنصور، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ١٤١٨هـ.

٢٢١- **فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط الثانية.

٢٢٢- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، علي بن أحمد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٢٢٣- **فصول البدائع في أصول الشرائع**، محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ، ٢٠٠٦م.

٢٢٤- **فضائح الباطنية**، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت.

٢٢٥- **فضائل القرآن للقاسم بن سلام**، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار ابن كثير في دمشق، ط الأولىٰ، ١٤١٥ هـ.

٢٢٦- **الفقيه والمتفقّه**. أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل

الغرازي، دار ابن الجوزي في السعودية، ط الثانية ١٤٢١هـ.

٢٢٧- **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ببيروت، ط الثالثة، ١٩٩٦م.

٢٢٨- **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر،

٢٢٩- **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، محمدأركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ببيوت، ط الثانية، ١٩٩٦م.

٢٣٠- **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. محمد بن الحسن الحجوي، بعناية: أيمن صالح شبعان، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ١٤١٦هـ.

٢٣١- **فلسفة التأويل الأصول والمبادئ والأهداف**، هانزجورج جادمير، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ببيروت، ط الثانية، ٢٠٠٦م.

٢٣٢- **الفهرست**. محمد بن إسحاق بن النديم، دار المعرفة في بيروت.

٢٣٣- **فواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت**. عبدالعلي محمد بن نظام الدين اللكنوي، ضبط: عبدالله عمر، دار الكتب العلمية ط الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

٢٣٤- **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق محمد بيجو، ط الأولىٰ، ١٤١٣هـ.

٢٣٥- **القاموس المحيط**. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط السابعة ١٤٢٤هـ.

٢٣٦- **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**. محمد بن عبدالله ابن العربي، تحقيق: أيمن الأزهري، دار الكتب العلمية، ط الأولىٰ ١٤١٩هـ.

٢٣٧- **قواطع الأدلة في الأصول**. منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: محمد حسن

الشافعي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.

٢٣٨- **القواعد الفقهية**. د. علي بن أحمد النّدوي، دار القلم في دمشق، ط الرابعة ١٤١٨هـ.

٢٣٩- **القواعد الكبرىٰ (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام)**. عبدالعزيز بن عبدالسلام، راجعه: طه عبدالرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ.

٢٤٠- **القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير**، عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،ط الأولىٰ، ١٤٢٣هـ.

٢٤١- **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**. علي بن عباس البعلي المعروف بابن اللّحام، بعناية: محمد شاهين، دار الكتب العلمية في بيروت، ط ١٤٢٢هـ.

٢٤٢- **القواعد**، محمد بن محمد المقّري، تحقيق: د. أحمد بن عبد الله بن حميد، كامعة أم القرىٰ، مركز إحياء التراث الإسلامي، ط الثالثة، ١٤٣٤هـ.

٢٤٣- **الكاشف عن الحصول في علم الأصول**. محمد بن محمود بن عبَّاد العجلي الأصفهاني، دار الكتب العلمية في بيروت ط الأولىٰ ١٤١٩هـ.

٢٤٤- **كشاف اصطلاحات الفنون**. محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

٢٤٥- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمرو الزمخشري، مكتبة العبيكان، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.**

٢٤٦- **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة**، محمد بن مالك الحمادي المعافري اليماني، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي بالرياض.

٢٤٧- **كشف الأسرار شرح علىٰ المنار**. أبو البركات عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ

الدين النسفي، دار الكتب العلمية في بيروت ط.

٢٤٨- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. عبدالعزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي.

٢٤٩- **الكليات**. أبو البقاء أيوب بن موسىٰ الحسيني الكوفي، تحقيق: عدنان درويش، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الثالثة ١٤١٩هـ.

٢٥٠- **لسان العرب**. محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار الفكر في بيروت ودار صادر في بيروت، ط السادسة ١٤١٧هـ.

٢٥١- **لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف**، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، دار ابن حزم، ط الأولىٰ، ١٤٢٤هـ.

٢٥٢- **لمع الأدلة في أصول النحو**، عبد الرحمن محمد الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م.

٢٥٣- **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني،، مؤسسة الخافقين بدمشق، ط الثانية، ١٩٨٢م

٢٥٤- **مجاز القرآن**، أبو عبيدة معمر بن المثنىٰ، علق عليه د.محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٢٥٥- **مجموع رسائل ابن عابدين**. محمد أمين بن عمر بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (نسخة مصوَّرة).

٢٥٦- **المجموع شرح المهذب**. يحيىٰ بن شرف النووي، تحقيق وإكمال: محمد بخيث المطيعي، دار إحياء التراث العربي في بيروت، ط الأولىٰ.

٢٥٧- **مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. جع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم النجدي، وابنه محمد، دار عالم الكتب في الرياض، ط ١٤١٢هـ

٢٥٨- **محصول في أصول الفقه**، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، تحقيق: حسين علي اليدري، وسعيد فودة، دار البيارق في عمان، ط الأولىٰ، ١٩٩٩م.

٢٥٩- **المحصول في علم أصول الفقه**. محمد بن عمر الرازي، دراسة وتحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الثالثة ١٤١٨هـ.

٢٦٠- **المحكم والمحيط الأعظم**، علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ، ١٤٢١ هـ.

٢٦١- **المحلَّىٰ** . أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث في القاهرة.

٢٦٢- **مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة لابن القيم**، اختصره: محمد بن محمد البعلي الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث بالقاهرة، ط الأولىٰ، ١٤٢٢هـ.

٢٦٣- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن القيم، تحقيق عماد عامر، دار الحديث بالقاهرة، ١٤٢٦هـ.

٢٦٤- **المدخل الفقهي العام**. مصطفىٰ الزرقا، دار القلم في دمشق، ط الأولىٰ ١٤١٨هـ.

٢٦٥- **المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. عبدالقادر بن بدران الدمشقي، تعليق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة في بيروت ط الثانية ١٤٠١هـ.

٢٦٦- **المدونة الكبرىٰ**. الإمام مالك بن أنس، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، تحقيق: عامر الجزار وعبدالله المنشاوي، دار الحديث في القاهرة، ١٤٢٦هـ.

٢٦٧- **مذكرة في أصول الفقه**. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي،إشراف د.بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط الأولىٰ، ١٤٢٦هـ

٢٦٨- **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه**. منْ خسرو، المكتبة الأزهرية

للتراث في مصر.

٢٦٩- **المزهر في علوم اللغة**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق الشربيني شريدة، دار الحديث بالقاهرة، ط ١٤٣١هـ.

٢٧٠- **المسائل الخمسون في أصول الدين**، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر بالقاهرة، ط الأولىٰ، ١٩٨٩م.

٢٧١- **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، د/ محمد العروسي عبد القادر، مكتبة الرشد، ط الأولىٰ ١٤٣٠هـ.

٢٧٢- **المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، محمد بن عبد الله بن قتيبة الدينوري،** تحقيق: مروان عطية ومحسن خرابة، دار بن كثير، ط الأولىٰ، ١٤١٠هـ

٢٧٣- **المستدرك علىٰ الصحيحين**. محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفىٰ عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤٢٢هـ.

٢٧٤- **المستصفىٰ من علم الأصول**. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د.حمزة بن زهير حافظ، وحقوق الطبع محفوظة للمؤلف.

٢٧٥- **مسند الإمام الشافعي**. ترتيب الأمير أبي سعيد سنجر بن عبدالله الناصري، تحقيق د: ماهر الفحل، شركة غراس للنشر، ط الأولىٰ ١٤٢٥هـ.

٢٧٦- **المسند**. أحمد بن محمد بن حنبل، بعناية: أحمد محمد شاكر، دار الحديث في القاهرة، ط الأولىٰ ١٤١٦هـ.

٢٧٧- **المسود في أصول الفقه**. لآل تيمية. تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم الذّوري، دار الفضيلة في السعودية، ط الأولىٰ ١٤٢٢هـ.

٢٧٨- **المصنف في الأحاديث والآثار**. عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، بعناية: محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط الثانية ٢٠٠٥م.

٢٧٩- **المصنف**. عبدالرزاق بن همَّام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الثانية ١٤٠٣هـ.

٢٨٠- **المطلق والمقيد**، حمد بن حمدي الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،ط الأولىٰ، ١٤٢٣ه.

٢٨١- **معالم أصول الدين**، محمد بن عمر بن الحسن الفخر الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان

٢٨٢- **معالم السنن شرح سنن أبي داود**. حمد بن محمد الخطابي البستي، المطبعة العلمية بحلب، ط الأولىٰ ١٣٥١هـ.

٢٨٣- **المعتمد في أصول الفقه**. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تقديم خليل الميس، دار الكتب العلمية في بيروت.

٢٨٤- **معجم المؤلفين**. عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولىٰ ١٤١٤هـ.

٢٨٥- **المعجم الوسيط**. من وضع لجنة مجمع اللغة العربية في مصر بإشراف عبدالسلام هارون، مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، ط الرابعة ١٤٢٥هـ.

٢٨٦- **المعجم في الأساليب الإسلامية والعربية**، محمد أديب جمران، مكتبة العبيكان، د الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٢٨٧- **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان.

٢٨٨- **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. د: أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان.

٢٨٩- **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: د محمد عبادة، مكتبة الآداب بالقاهرة، ط الأولىٰ، ٢٠٠٤م.

٢٩٠- **المعنىٰ وظلال المعنىٰ**، د.محمد محمد يونس،دار المدار الإسلامي، ط الثانية،

٢٠٠٧م.

٢٩١- **معيار العلم في فن المنطق**، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق، د.سليمان دنيا، دار المعارف في مصر.

٢٩٢- **المغرب في ترتيب المعرب**. ناصر الدين بن عبدالسيد الخوارزمي المطرزي، دار الاستقامة في حلب، ط الأولىٰ ١٣٩٩هـ.

٢٩٣- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، عبد الله بن يوسف بن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط ١٤٢٢هـ.

٢٩٤- **مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج**. محمد بن الخطيب الشربيني، دار الفكر في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٥هـ.

٢٩٥- **مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام**. يوسف بن الحسين بن عبدالهادي، مكتبة طبرية بالرياض، ط الأولىٰ ١٤١٦هـ.

٢٩٦- **المغني**. عبدالله بن أحمد بن قدامة، تحقيق د/ عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب في بيروت، ط الخامسة ١٤٢٦هـ.

٢٩٧- **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، محمد بن عمر الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط الثالثة - ١٤٢٠ هـ.

٢٩٨- **مفتاح الوصول إلىٰ بناء الفروع علىٰ الأصول**. محمد بن أحمد الحسيني التلمساني، تحقيق: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان في بيروت ط الثانية ١٤٢٤هـ.

٢٩٩- **مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن في علوم القرآن**،نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء، ط الخامسة، ٢٠٠٠م.

٣٠٠- **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة علىٰ الألسنة**. محمد عبدالرحمن السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخت، دار الكتاب العربي في

بيروت، ط الرابعة ١٤٢٢هـ.

٣٠١- **مقاصد الشريعة الإسلامية.** محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس في الأردن، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٣٠٢- **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.** د: يوسف بن حامد العالم، دار الحديث في القاهرة، ط الثالثة ١٤١٧هـ.

٣٠٣- **مقاييس اللغة.** أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل في بيروت، ط سنة ١٤٢٠هـ.

٣٠٤- **مقدمات في علم المنطق،** د/ هادي فضل الله، دار الهادي ببيروت، ط الثانية ٢٠٠٣م.

٣٠٥- **مقدمة ابن خلدون.** عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤١٥هـ.

٣٠٦- **مقدمة في أصول التفسير،** أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار مكتبة الحياة ببيروت، طبعة ١٤٠٩هـ.

٣٠٧- **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب أحمد.** إبراهيم بن محمد بن مفلح، تحقيق: د: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، ط الأولىٰ ١٤١٠هـ.

٣٠٨- **الممنوع والممتنع نقد الذات المفكّرة،**علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط الرابعة، ٢٠١٥م.

٣٠٩- **من العقيدة إلىٰ الثورة،** حسن حنفي، المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

٣١٠- **مناهج البحث العلمي،** عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ط الثالثة، ١٩٧٧م.

٣١١- **مناهل العرفان في علوم القرآن**، محمد عبد العظيم الزرقاني، مكتبة نزار الباز في مكة، ط الثانية، ١٤٢٢هـ.

٣١٢- **المنثور في القواعد**. محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد بن حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢١هـ.

٣١٣- **المنخول من تعليقات الأصول**. محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر في بيروت، ط الثالثة ١٤١٩هـ.

٣١٤- **المنقذ من الضلال**، محمد بن محمد الغزالي، بعناية: د.عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.

٣١٥- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدريّة**. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام، ط الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ.

٣١٦- **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد**. عبدالرحمن بن محمد العلمي، تحقيق: محمد عبدالحميد، عالم الكتب في بيروت، ط الثانية ١٤٠٤هـ.

٣١٧- **منهج البحث العلمي في الفقه الإسلامي**، د. عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، ط الثانية ١٤١٢هـ

٣١٨- **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**. د. عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٣١٩- **المهذَّب في فقه الإمام الشافعي**. إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوَّض، دار المعرفة في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٤هـ.

٣٢٠- **الموافقات**. إبراهيم بن موسىٰ اللخمي الشاطبي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفَّان في مصر، ط الأولىٰ ١٤٢١هـ.

٣٢١- **المواقف**. القاضي عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، مع شرح الجرجاني، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، دار الجيل في بيروت، ط الأولىٰ ١٤١٧هـ.

٣٢٢- **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

٣٢٣- **الموطأ**. مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق د: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي في بيروت، ط الثانية ١٤١٧هـ.

٣٢٤- **موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة**، د/ سليمان الغصن، دار العاصمة للنشر بالرياض، ط الأولىٰ، ١٩٩٦م.

٣٢٥- **ميزان الأصول في نتائج العقول**، محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق د. محمد زكي عبد البر، ط الأولىٰ، ١٤٠٤هـ.

٣٢٦- **نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر**. د: يوسف المرعشلي، دار المعرفة في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٧هـ.

٣٢٧- **نحو أصول جديدة للفه الإسلامي فقه المرأة**، محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، الأولىٰ، ٢٠٠٠م.

٣٢٨- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار بالأردن، ط الثالثة،١٩٨٥م.

٣٢٩- **نزهة الخاطر العاطر**، عبد القادر بن بدران، مكتبة المعارف، ط الثالثة، ١٤١٠هـ.

٣٣٠- **النص والسلطة والحقيقة**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط الخامسة، ٢٠١٦م.

٣٣١- **نصب الراية، تخريج أحاديث الهداية**. عبدالله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤٢٢هـ.

٣٣٢- **نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي**، محمد سمّاعي الجزائري، دار ابن حزم في بيروت، **ط الأولىٰ**، ٢٠٠٥م.

٣٣٣- **نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنىٰ**، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي،

المركز الثقافي العربي، ط الأولىٰ، ٢٠٠٣م.

٣٣٤- **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، د. أحمد الريسوني، دار الكلمة في مصر، ط الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

٣٣٥- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. د: أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الرابعة ١٤١٦هـ.

٣٣٦- **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل**. محمد بن محمد الغزي العامري، دار الفكر المعاصر في بيروت، ط ١٤٠٢هـ.

٣٣٧- **نفائس الأصول في شرح المحصول**. أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، نشر مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، ط الأولىٰ ١٤١٦هـ

٣٣٨- **نقد الخطاب الديني**، نصر حامد أبو زيد، دار سينا بالقاهرة، ط الأولىٰ، ١٩٩٢م.

٣٣٩- **نقد النص**، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط الثانية، ٢٠٠٠م.

٣٤٠- **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، محمد بن عمر الرازي، تحقيق د.بكري أمين، دار العلم للملايين، ط الأولىٰ ١٩٨٥م.

٣٤١- **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول**. عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: د. شعبان إسماعيل، دار ابن حزم في بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٣٤٢- **نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول**. أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي، تحقيق: د. سعد بن غرير السلمي، جامعة أم القرىٰ في مكة المكرمة.

٣٤٣- **نهاية الوصول في دراية الأصول**، محمد بن عبد الرحمن صفي الدين الهندي، تحقيق د.صالح اليوسف ود.سعد السويح، المكتبة التجارية بمكة.

٣٤٤- **النهاية في غريب الحديث والأثر**. المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، تحقيق:

طاهر الزاوئ، ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية ببيروت، ١٣٩٩هـ.

٣٤٥- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي المكتبة التوفيقية في مصر.

٣٤٦- **الواضح في أصول الفقه**. علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، تحقيق د.عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

٣٤٧- **الوصول إلىٰ الأصول**. أبو الفخ أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيق: د. عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف في الرياض.

٣٤٨- **وفيَّات الأعيان وأنباء أبْناء الزمان**. أحمد بن محمد بن خلكان، دار إحياء التراث العربي في بيروت، ط الأولىٰ ١٤١٧هـ.

فهرس الموضوعات